میکروفیلم تهیه شد

۸ /۶/ ۱۳۸۳

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب شرح هدایه اثیریه (عربی)

مصنف

مؤلف شرح: ملاصدرا

خطی نستعلیق حکمت ۱۸ اسطر

چاپی

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۲۹۴

جزء کتب حکمت .... شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۲۲۲۱ .... شماره قبض

واقف اهدائی کاظم مدیر شانه‌چی تاریخ وقف (اهدا) ۶۸/۴/۱۲

طول ۱۸/۸ عرض ۱۰ شماره صفحات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال ومعلق الصور بالمواد ومؤلف النسب
بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك لا من المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من
تعاقب الامهات له المجد والبقاء من البدو والرجعى منه الجود والعطاء في الاخرة والاولى
واسئله ان يصلي على اشرف من نهض باعباء الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة
محمد واله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين بادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء
ولهم الحمد والدعاء **اما بعد** فيقول محمد بن ابراهيم الشهير بالصدر الشيرازي
عفي عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل الذخائر
والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية لتحصيل العلوم
الحقيقية وتقنين القواعد اليقينية اذ هي انفس ما يشتاق اليه النفوس الانسانية
وتتقنع به العقول الهيولانية وبها يصير الانسان فائقا على الاشباه والاقران
سالكا سبيل العرفان غير محتبس في سجن الحدثان وظلمات العمى والحرمان
فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري من المبحث عن اجمالها
وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان
بتبيينها كثير التوجه من اول الريعان الى تقنينها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء الاعصار
ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار وفرقت ما سمحت به قريحتي القريحة

اثناء

٢

اثناء مطالعتها من الزوائد والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين التشغل بمباحثها من
النقض والابرام اوراقا متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع
والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الزمان ولما كثر
التماس بعض المترددين الي المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل
اثير الدين مفضل الابهري لديّ ان اكتب لها شرحا جامعا لنفائس ما استفدته
من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطته من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم
مضيفا الى ذلك ما تحدثت به الهاما وتاييدا من الله وملكوته فشرعت فيه اجابة
لملتمسهم واقامة لمقترحهم مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا في توضيح المقاصد
والمباني حائدا عن طريق المجادلين الذين يجمدون على ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن
استفتح صدر عقله من رق الغفلات وسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب
الى طريق الرشاد ومنهل الصواب ويرى لطائف افكار لا يكاد توجد في مطاوي كتب الكبار
ودقائق اسرار لا يشير اليها الحكماء في الاعصار والمسؤول ممن جبلت سريرته على العدالة
والانصاف والمأمول ممن تجنب الغرور وترك الاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء والخلل
ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة المهارة والنظر الفائق مع الامعان والفحص
اللائق ولنبتدئ الان بالشروع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينا بواهب
العقل ومفيض الجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه
الواجب فيما ينبغي ان يكتسب من النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا
مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية
وتنقسم على قسمين لانها اما ... وهو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا

الدوران ص

الهمة ص

قبل ص

عديما قادرا مختارا وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية وشانه العلم
بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف
يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا اليه فيه
بل المقصود منه معرفة نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به
ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم
فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون
منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والتجليات القدسية
وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان ما به يستكمل القوة
القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف مما به يستكمل القوة العملية وهو الحكمة العملية
لانها هي الجنبة العالية من النفس ولذلك يدوم الاولى بدوامها بخلاف الثانية فانها قد تزول
عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين القوتين قال الله تعالى
حكاية عن الخليل صلوات الله على نبينا وعليه رب هب لي حكما والحقني بالصالحين المراد من الحكم
تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لموسى عليه السلام
فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني قوله لا اله الا انا اشارة الى تكميل القوة
النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة العملية وقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام قال اني عبد الله
آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اين ما كنت كل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم
قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال الله تعالى
خطابا مع الحبيب صلوات الله عليه وآله فاعلم انه لا اله الا الله اشارة الى كمال القوة النظرية و
استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة العملية وقوله [illegible]

وهذه هي الجنبة السافلة

كمال لا

اينما وقع اشارة الى كمال هاتين القوتين فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة ان كمال الانسان محصور
في العلم والعمل وبهما تحصيل الاحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم لما قسمت الامور
الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية
من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدأ
عمل من حيث هي مبدأ عمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق
الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد ما يستكمل القوة النظرية بالعلم
التصوري والتصديقي بامور تعلق بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة
النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني
والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالوجوب
والامكان والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالطتها المواد
الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي
المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا ولما كان
الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى تقدمه على ساير
العلوم رتبة ومنه الالهي الذي هو الفن المفارقات المسمى باثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين
الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان
الوهم يجردها بحيث لا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة
الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه
فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس
ترتاض من حيث تنتقل مما تدركه الحس الى ما تجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما

ليست ص

ليس بمحسوس اصلا فهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما
متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة
والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها
ما يتعلق بامور مادية لا يتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها
عن التغير وخصوص الاستعداد فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم
وعظم والعطوسة الا في الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه
جسم العالم من حيث ان له مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق
الشيخ الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة وهو من الاقسام الاولية
للوجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا
او طبيعيا فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين
فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الحساب الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان
الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة لما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله في
العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الالهي عدم المخالطة بالكلية
خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب فيه
فما تم التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه
نفس الوجود فالاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط
في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني
هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي واما الحكمة العملية التي
موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالملكات والاخلاق فهي ايضا ثلثة اقسام

لان

لان التدابير البشرية والسياسات الانسانية لا تخلو اما ان تختص بشخص واحد فقط او لا
والاول هي الحكمة التي بها يكون الانسان بمعيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة
وتسمى علم الاخلاق والتي لا تختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة تتم بها الاجتماع وذلك
الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول تسمى حكمة منزلية والثاني
حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني قسمين لان المدنية منها ما يتعلق
بالملك والسلطنة ومنها ما يتعلق بالنبوة والشريعة وسمى الاول علم السياسة والثاني
علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد القسمين
في الآخر عنده من ثلث الهيئة ولافلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما
يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى النواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب
في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق ووصف
من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا فيهما وبكتاب الطهارة والمحقق
الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعلها
من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية
لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما يبحث عنه من الامور العامة هناك
ليست موضوعات بل محمولات يثبت للاعيان فلا تخلو من تكلف يستغنى عنه ولذا جعلها
مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي
تقديم الاول لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات واب التعليم
التدرج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد ليصار بالتعلم

الاول قيل اعرض المص عن الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة
كالدواير الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية بسرها لان الشريعة
المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التي مبنى عليها
مسايل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما الدواير والخطوط
والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع
من كتبه صريح في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك توجد بالحركة ايضا
وكون ادراكها مما يتعلق بآلة الوهم ولها معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة
في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي تبتني عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها
الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي والخلقي على ما ذكره بطلميوس في صدر كتاب المجسطي
بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقايق صنعة ناظم الوجود ولطايف
حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء
الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الآخر في الشرف والفضل ولكل قد مال الى طرف
بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بفضيلة احدهما مطلقا على الآخر غير سديد بل كل واحد
افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدأ للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي
يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي والثاني
ان القوى الحالة في الاجسام لها التأثير والعلية والكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع
افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان ومعطي اللم افضل
والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه امور حقيقية واقعة في الاعيان والحساب
والهندسة اكثرهما مبني على التوهمات والامر المحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من الاوهام

الخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو اتم الحكمة واصل الفضايل والنفس هي العادة المسحح
وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدأ الاعلى ووحدانيته والجاهل
بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها
افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي بوجوه اخر منها انه اقرب الى
الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو وسط الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال التي
غير متناهية والقسمة هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر ومنها ان
الامور الرياضية اصفى والطف والذ واتم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش
والغلط في براهينه العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي من اجل ذلك
قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة ما هو اشبه واحرى لا بالتعيين اما الاول فلكونه
ماوراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الاخر فلتغير حال
العنصر وخفاء حال المحشو بالاغشية الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها
ولو ذهبت الى احصاء فضايل ذلك العلم وما فيه من العجايب والغرايب لادى ذلك الى
تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ الاشراق من انه كان في الزمان القديم من شان الفضلاء
الاشتغال بالعلوم الرياضية واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال
بالعلوم الرياضية في آخر عمره ولم يتيسر له ذلك بهجوم الواقعة التي قتل فيها
علة لتاخير النظر اني كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة
ولم اتفرغ للنظر في الرياضيات لشدة استغراقي بهذا فهذا لا يدل على مفضولية
العلوم الرياضية مطلقا عن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلق الفلسفة
لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في فضيلة هذه

العلوم على الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على خساسته
بل هو علم عالي شريف وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولي على
الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق
وفهم الصدق ولنقتصر وفاقا لمن سبقنا على شرح ما سوى المنطق وهو القسمان الاخيران من هذا الكتاب
مستعينين بمفيض الحق وملهم الصواب القسم الثاني في الطبيعيات التي احد اقسام الحكمة النظرية
وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة
متقاطعة على زوايا قوايم ومعنى الجوهر الذي جعلوه جنسا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه
الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصله المقسم مقوما لحقيقته ومقررا لماهيته من حيث
بيان ذلك ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس
كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد محصلا فانه بمنزلة العلة المفيدة لوجود الجنس المتقومة
باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فانه اذا كان ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود
مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل وجوده تقوم ماهيته او ماهية الوجود لا غير
ايضا يلزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها
واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصح لان يكون
عنوان الحقيقة الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن كما في
الحواشي الفخرية والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود لا في موضوع فلا يمكن تعقل شيء من
الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما
ان صورة الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات ومهية الجوهر
ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح
للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الماهية للشيء اذا صارت موجودة هكذا في بعض النسخ بانه ماهية

وليس

وليس اذا كان في العقل فقد بطل لانه كونه ماهية في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر
جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع
كالمغناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل كونه جذابا للحديد اذا صادف
الحديد في قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع
التي يندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات فانها لا تعلل واما حمل
كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب
لان حقايقها الامكانية لا تكون الا بسبب موجودة كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من
الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا بسبب لا يحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر
باضافة معنى سلبي اليه جنسا لها والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع
جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء وقد علم مما ذكرنا
ان مفهوم العرض ليس من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه
انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته
وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة
الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن
ولا يمتنع منها في الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم
كونها جوهرا او كيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها
فمندفع بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها ان تكون في تحققها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع
وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق له
جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء من الطرف

وهكذا القياس في المعقولات وان اريد به عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض
فلا تنافي بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين
هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر
جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد يزول
ويعود اليه بل يكون بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع
الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى
كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات فان الاعتبارات واحد
مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الاعيان دون استغنائها
عن موضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد
ان الكلي الطبيعي اي الماهية لا بشرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص
وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب الماهية فان ماهيته ماهية شانها انها اذا
موجودة في الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر شرط وجوده في الاعيان
ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمغناطيس انما يكون باعتبار الماهية فتتصف بجذب الحديد
مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مغناطيس في كف الانسان لم يجذب الحديد واذا وجد
مغناطيس في خارجه جذبه فلم يلزم انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو
في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات
الشفا بان فصول الجواهر لا يجب ان تكون جواهر بحسب مفهومها وان صدق عليها الجوهر صدق
اللوازم التي لا تدخل في ماهية الملزومات حتى يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير نهاية فاذا لم يندرج

7

تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من اولي المقولات التسع العرضية
مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات
التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة
الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع
من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به
الشيخ في قاطيغورياس الشفا هذا والموضوع لكل شيء على ما يؤول اليه محصل كلام المحصل
هو الذي اذا قيس اليه ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث هيئته فالهيولى بالقياس الى الصور
الجسمية لم تكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث هيئتها وتكون موضوعا
بالقياس الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من
في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فيما [illegible] العرض لادخال الافلاك
عن قصد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد منه [illegible] لئلا يحتمل طرده بالجواهر
المجردة بل المراد الجوهر العقلي الذي يستعمل في [illegible] وقال الامام الرازي المراد من
المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما يكون الابعاد حاصلة فيه
على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب كالاجسام
وفي ان الكرة المتحركة يتحقق فيها قطر بالفعل انتهى اقول الحق التتبع ان الجسم بما هو جسم لما لم يكن
ان يتحرك لا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث [illegible]
الستة ليست بعينها هي جسمية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما ان يكون
بل الحكم عليه بذلك يعرف بالبرهان ان جسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفا ليست بواسطة
المحور او خط اخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد السطحية والخطية لانها متاخرة عن حقيقة الجسم ووجوده

بل الجسم فی نفسه مع قطع النظر عن کونه صالح لان تفرض فیه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن کونه متحرکا او ساکنا متناهیا او غیر متناه فالابعاد المعتبرة فی الرسم او الماخوذة فی الحد هی الابعاد المتقاطعة المفروضة فی نفس الجسم لا الابعاد والسطحیة الظاهرة التی تکون فی المکعبات اذ ربما لها کیف ولو کان کذلک لصدق التعریف علی کل سطحین متلاقیین علی خط واحد من سطوح المکعب لا یقال یخرج منهما فرد الجوهر لانا نقول فعلی هذا یکفی ان یصدق التعریف بعد ما فیذکر الابعاد والمتقاطعة علی الوجه المذکور اما احترازا عما ذهب الیه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهری واما الفاء لتمام الحد واما اشعار بان المعتبر فی الجسم هو قبوله للابعاد علی هذا الوجه وان کان قابلا للابعاد وکثیره لا علی هذا النحو والتالی اولی واعترض صاحب المباحث المشرقیة علی تعریف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهیولی الاولی اذ یصدق علیها انها قابل لفرض الابعاد الثلثة فیها اقول والجواب ان المراد من القابل فی هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الابعاد الثلثة لیس بالذات بل بواسطة حصول الجسمیة فیها لان الجسم عبارة عن مجموع الهیولی والصورة ولا یجوز ان یکون للصورة مدخل فی قابلیة الابعاد لان حقیقة القابلیة الهیولی الجز الذی به یحصل الامکان والقبول وحقیقة الصورة الجز الذی به یتحقق الفعلیة والحصول فالصورة یستحیل ان یکون قابلا او جزء امر القابل فاذا القابل للابعاد الثلثة هو الهیولی بالذات غایة ما فی الباب ان یکون قابلیتها للابعاد موقوفا علی تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا لیس بمعنی القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنی قد یکون مع الفعلیة بل الوجوب والقبول بالمعنی الاول لا یجامع الفعلیة وسوف خصایص الهیولی بالمعنی الثانی وتوهم الابعاد وفرضها فی الجسم لا یتوقف علی الهیولی بل حدوث الابعاد فی الخارج یتوقف علی وجودها کما ستعلم والمعتبر فی تحدید الجسم هو ذاک لا هذا وبهذا التحقیق ایضا علم ان جسمیة المکعب لیست بواسطة الابعاد الحاصلة فیه فی الخارج واعترض ایضا بان الامکان فی القابلیة او صدق

الهیولی صح

فی بحث اثبات الهیولی ان الفصل والوصل وحدوث الابعاد فی الخارج یتوقف علی وجود الهیولی ٢٥

لا ثبوت لها فی الخارج والتعریف بالامور العدمیة ان جاز فانما یجوز فی المهیات البسیطة التی لا جنس لها ولا فصل والجسم لیس کذلک لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل البتة وترکبه من الهیولی والصورة والجواب انهم کثیرا ما یعبرون فی الحدود عن الفصول بلوازمها کقول المعلم الاول فی حد المتصل انه الذی یمکن ان یفرض فیه اجزاء بینها حدود مشترکة وفی حد الرطب بانه القابل للاشکال بسهولة وکقولهم فی حد الانسان الحیوان المدرک للکلیات وفی حد الهیولی الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمیة او الاضافیة عن مبادیها التی هی الفصول الحقیقیة فکذلک القبول او الصحة او الامکان المذکور فی تحدید الجسم الصرف بهذا القبیل وهو مرتب علی ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبیعی فی الفلکی والعنصری فالبحث عنه اما علی وجه یعم القسمین او یخص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقدیم لکونها مبادی للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوعها الفن الثانی اقدم طبعا واکرم من موضوعات الفن الثالث علی رأیهم وتقدیم البحث عن الاحکام المتقدم طبعا وشرفا اولی من خلافه الفن الاول فیما یعم الاجسام الطبیعیة ویقال له السماع الطبیعی وسمع الکیان لکونه اول ما یسمع فی الطبیعیات ویلاحظ سماعه فی سایرها وهو مشتمل علی عشرة فصول فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی الجسم اما مفرد او مؤلف من اجسام متشابهة کالسریر او مختلفة کالحیوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وسواء اما بالفعل او بالقوة وکل منهما اما متناه او غیر متناه فهذه اربعة مذاهب ولکل واحد منها ذاهب وذهب المص وفاقا لجمهور الحکماء الی اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغیر المتناهیة فارادوا ابطال الشقوق الباقیة وبدا بما یتعلق بابطال وجود ما لا یتجزی من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذی تولّه الجوهر الفرد کما صدر الفصل به

لم یتهیأ من اجسام او مرکب صح

لا يتجزى صح

وفى التعبير عنه بالجزء الذى ايماء الى ان المقصود فى هذا الفصل نفى تركب الجسم عنه لا ابطاله

فى نفسه كما فى الحواشى الفخرية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادى مباحث الهيولى

والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التى ذكرها المص لتحقيق حقيقة الجسم الذى هو موضوع

العلم الطبيعى وجب ايرادها فى صدر هذا الفن واما انها من اى علم يكون فهو صعوبة ومن جعلها

من الطبيعى اولها بان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء

فى هو قبول الجسم انقسامات لا الى نهاية لما يلزم عليه لنه موضوع المسئلة يجب ان يكون اما

عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له كما من فى المنطق وموضوع هذه المسئلة

ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات فى نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث

عن نحو وجود الاشياء او عدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية وكذا يرد

عليه شىء آخر وهو ان الاتصال لما كان بسيطا فصل الجسم الطبيعى على مذهب المحققين وهو

يساوق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يتجوز عنه يجب ان يكون

من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهى

لا يكون من مسائل الفن الطبيعى بل انما يكون من مباحث العلم الالهى فمسئلة الجزء على اى تقدير

يجب ان يكون فى اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب فيها الا الاستدلال

على اتصال الجسم بالمسامات الطبيعية من جهة حركاتها وقواه وافعاله وقد اورد المص على ابطال

تركب الجسم عن الاجزاء التى لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين

فلا يخ اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقى الطرفين او لا يكون الاسبيل الى الثانى لانه لو لم يكن

مانعا لكان للاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا فى الوضع والاشارة

محال والا لجاز وقوع اجزاء العالم فى حجم خردلة وتداخل الوسط فى احد الطرفين بالتمام اولا

بالتمام

والطرف صح

بالتمام فعلى الثانى ينقسم بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يعد

التاليف حجما آخر وايضا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط هف فلم يكن الا مانعا

من تلاقيهما فما به يلاقى الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقى الطرف الآخر فينقسم اعترض

ههنا بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه يستلزم التعدد فى اطرافه لا فى ذاته فلا يلزم الانقسام

واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الآخر والا لكانت الاشارة

الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان ينفرض فى ذاته شىء دون شىء

فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا الوجه الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات تعاير

فى الخارج او فى الوهم فذلك بط اما الاول فظ واما الثانى فمستلزم ان يكون

حلول الاطراف فى محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران لو فرضناهما مالا

فلا يتم يستلزم انه ان يعرض فيه شىء دون شىء لم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذى يتعدد به

المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة لتفرض فيه شىء دون شىء والثانى ان نقضه

ليس اولى بان يكون موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السريانى ادا لم يجزى

لم يجرى فى جزئه لان جزئه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بحلية احد الطرفين

وبعض آخر بحلية الطرف الآخر واذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز فحال ما فرض

غير ممتد بطريق اولى فالاولى فى الجواب ان يقال بمغايرة الطرفين فى الاشارة

مستلزمة لجواز فرض شىء دون شىء بديهة والمنع ههنا مكابرة والثانى من الدليلين قوله

لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقى احدهما فقط او مجموعهما بالكلية

او من كل واحد منهما شيئا والاول مح والا لم يكن على الملتقى بل على احد الطرفين والثانى

فيلزم الانقسام وفى الحواشى الفخرية ان الاحتمالات ههنا ترتقى الى عشرة اسقط بعض

الشراح الى بعضها وترك الباقي فعليك باسقاط الجميع او بالمراجعة اليها ان
اشتهيت واعلم ان لاصحاب اتصال الجسم حججا قويه على ابطاله سوى ما ذكره المص
الا انه اختار منها حجتين خفيفي المؤنة حيث لا يبتنى شيء منهما على اثبات الدائرة والمثلث
ولا على حركة الجزء او شيء آخر ولا باس بذكر بعض منها تشحيذا لاذهان الناظرين
وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتنى منها على الاصول الهندسية فالاولى انا اذا وصفنا
مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان
الوتر جذر مائتين لشكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته
القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان
ليس لكسر مجردا او مركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع
فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد تلك القاعدة جذر في الواقع برهان ذلك انه السادس شل ه
من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب احد القسمين
في الاخر اذا تمهد هذا فنقول اذا وصفنا عددا وكسرا مثلا فمربع الثلاثة عدد صحيح ومربع
ذلك الكسر يكون اقل من كل منهما ثم اذا ضربنا الثلاثة في الكسر حصل كسور ستة من نوع
كسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها
عدد صحيح لما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبسائط مجرد الكسر واضح
فان قيل الحجة مبنى على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء ينكرونه بل يقولون
ان البصر يخطي في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال وانما هي اشكال مضرسة كما
كما نقل عنهم قلت نعم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع
على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء انهم يقولون ان ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمين الزاويتين

بيانه ان الحاصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل منه

فلزمهم

١٥

فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع ثنيت د
بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اثنين بالتكرير فصار
ضعفا لما بين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير
ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم يوجد في الاعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف فكيف نسبة قطر
المربع الى ضلعه من النسب الصم التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما تتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما
عاد مشترك اي لا يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد
العاد للجميع فتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالثة انه لو وقع خطا مستقيما كالوتر
على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا اجرينا طرف الوتر
من احد الجانبين جزءا واحدا وجب ان يتحرك الطرف الآخر اكثر من جزء واحد ولو كان واحدا صار احد الضلعين اقل ل
ستة والآخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بحقيقته جذر خمسين فيلزم القائم والرابعة احد
ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والآخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار
والخامسة ان اقليدس بين في حادي عشر اولى الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر
عددا لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة انه بين في ثامنة ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط
بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء او اربعة وقسم
على الصحة كان احد قسميه اثنين والآخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين
اربعة فوجد لم يكن قسمته على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لنا براهين بعضها من الاشكال
على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل
الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خطا مستقيما متناهيا يثبت احد طرفيه ويدار
حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من الطرف المتحرك في ناطقه

سببه ان مجموع مربعي الضلعين [illegible]

نقطة هي الطرف والثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط مساوية لكون كل منها
بقدر ذلك الخط الذي هو لا نعني بالدايرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان للشيخ حجة على نفي الجزء
اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المعروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء
لا يتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لما ذكرنا في الجزء وعلى هذا القياس اثبات الكرة
انتهى قلنا نعم اثبات الدايرة والكرة وامثالها بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال كما نص عليه
الشيخ الرئيس فيما يعتمد عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت الا الدائرة العرفية وذلك لا يحصر طريق اثباتها
في الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء والنجاة
بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق لم يبتنه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسايط
من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها بل الكرة على الخصوص لان شأنها لا زاوية له من الاشكال
البسيطة المفرطحة التي يكون فيها اختلاف في امتداد عن المركز وتعدد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة
لا توجب اختلافا فلما اثبت وجود الداير بسبب قطع تحدث واوهم في الكرة قال واصحاب الجزء
يلزمهم ايضا وجود الدايرة فانه اذا فرض الشكل المربعي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض
من موضع حتى اذا طبق طرف فاخط مستقيم على نقطة تعرض وسطا وعلى نقطة في المحيط آخر
مطيف في موضع كان الطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يحصص من المحيط كان اقصر
امكن ان يتم نقص ذلك الجزء اذا جزا فان كان زيادة الجزء المستقيم بل يزيد عليه فيوسعه حتى ماهو في
وان كان لا يفضل به بل يبقى فرجة فليسد تلك الفرجة بهذا التدبير بعينه فاذا فسد الفرج التي هي
في الفرج العام بلا نهاية ويتضح مذهبهم انتهى كلامه ولا يحتج الاتصال في ابطال رأي من يقول
بتناهي الاجزاء برهان آخر من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع
لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء اذا كمل قطره اربعة فان لم يتحقق كان القطر مثل الضلع وان

ادبرحه
وجبزه صح
خطا آخر
لا يسويه

وضع الجزء بين سايرها وهو مع بالاجزاء الاول فانقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا الحركة جزئين
احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والآخر تحت طرفه الآخر او كلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء
فانهما يلتقيان في منقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم المعلوم ان للشمس سمتا
بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس واذا
تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان مسامتة الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم لو وجد
سطح من اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يحاذيه ونراه غير الوجه الآخر الذي لا نراه فان الواحد
لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احد وجهيه استتار ذلك الوجه
دون الوجه الآخر ومبنى خيال القايلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم يتناه العسمة ومنتهى الجسم
الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة وتكرم لئن يكون
مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا
ان الجسم المعدود لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة تمكن فيه التفاوت كالآحاد والالوف
الغير المتناهية وبينهما التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحد منهما اقسام ما لم يقسم واذا قسما متساويا
كل منهما صاحبه في العدد وكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا الى غير
النهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة
كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انضاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل
الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد
فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما وهكذا الى ما لا نهاية
اذا انضم بعض الى بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انضاف الذراع المتداخلة

الغير المتشابهة لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان العادي يراد اكثر

مسافته من جانب مكوّن منه اراده من جانب الآخر فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما سطلبه ان

التطبيق والتضايف غير تامين لكونهما مبنيين على ما صورد اضعف الدلايل على ابطال الجزء بما بني على اشكال

غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما يذكره المتكلمون في وجوه ابطال الجزء بحسب البعض الوجوه التي ذكرها المحقق

الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزائه قاعدته اقل من اجزاء كل

من ساقيه ان الانفراج بين الساقين متصاعد الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير صعوبة كما في الحواشي الخفرية

فهذا لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك بمقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان يخرج خطوط

متماسة تكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر اللمحيد وواحد حاملة خطاب الافرج

من نقطتي آ د محطا آ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من جانبين مع انه مارسليه خطوط متصلا فيكون مركبا منه

اجزاء وهو غلط قال السيد المحقق اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفاء حيث استدل على

التركيب بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا لضلعه وانه محال بل سهاه وجها آخر

على نفي الجزء والبعد ان الشيخ لجزء غير مذكور في الهيات الشفاء وانما فصّل هو وذكره الدليل او غيره وما نظر اليه في

كتب الشفاء وغيرها الس الا انه فرض سطحا متساو الضلاع وان يخرج خطوط جوهرية كل منها مركب من اجزاء الاسلام

لضلع بيل ما ذكر من اصل اثبات الجزء وما بين الخطوط الجوهرية لا تكمل ويخرج خط جوهري قطر المربع سطحي الاذا

الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا وعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه

لا فرق بين القوة والفعل فاجد تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان الجسم لا ما لا جسم اصورة ويستدل على ابطال

مذهبه بالبعض بوجوه لا موجود منها اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم او لا فكرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية لكن

لكن يحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم تتمم سائر الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الحجم

اذ نسبة ازدياد الاجزاء الحجم الى اجزاء سائر الاجسام وحجمه الى حجمها ... الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كان

للاحجام والابعاد متشابهة محالا حسبي فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي

كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد البطلان اللذين لا يوجد كليا

ان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الآحاد الى الآحاد او يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين

مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية تحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة محفوظة قال الشارح

بعد ذلك في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الزاوية القائمة بالصفة وليست نسبة وتر بالى وتر القائمة كذلك

الجاري بل يجوز ان يكون نسبة الخمس الى الخمس التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد نسبة الآحاد لان

قطعا واجيب عن الاول بان مجرد الزاوية في الانفراج لا توجد ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك مع تعاظم الخطين

المحيطين بها على نسبة ازدياد يا عندهما من الامر في ذلك والوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان يحتاج على السند

الا ان الغرض التنبيه على فساد ما صورد المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى

وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة منهما عددية فلا يكون صماء فان الصم من الاعداد والمقادير

ومنافي الوجوب لانتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير تصير كبيرة من الوحدات الغير المتناهية كانت

منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا ان يكون الوحدات في احدهما داره وضع دون الاخرى غير ما ونقل انه الزم اصحاب

الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرته فقطعهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا تقطع مسافة

محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء غير جزء ودخوله في جزء آخر واشتغال

جزء غير الى جزء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فان يجوز القول بالطفرة ثم الزم هو

بان يكون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء وسلم ثم غير متناه فالزمهم تداخل الاجزاء ثم الزم النظام

الزم اصحابه بتناهي الاجزاء بتجزئة الجزء والقرب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب والبعيد

من البعيد والقرب هو ان البطء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ويكون ذلك الا تفكك اجزاء الرحى عند حركتها مما يقسم

المستمع من الطاقين الطفرة والتفكك ولما لزم هو ان يكون المتحرك من لحوق السريع البطيء او الحركات

لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم
اللحوق او الانقسام فتعين تخلل سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى قالوا والطاحونة تفكك في الرحى
والسكون في المتحرك لا نشعر بها لحس لم يعلموا انه اذا كان نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل
اجزاء دائرة الطوق الى اجزاء دائرة القطب او كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء يلزم ان يكون زمان
اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق والحركة
اصلا ولا يحس الا بما هو كذلك بما ذكره بادنى تحقيقه ثم اعلم ان اصل اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية
سلكوا منها ما ذكرناه من مساواة الحركة للمحل وكون كل منهما على مساواة المقدار ومنها لزوم تفتيت الارض بحجة
بحجة والكفؤ في هذه وسخافة ومنها انه لو كانت القسمة تجري بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها
وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الاتصال
الغير المتناهي متناهيا وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذلك الزمان
الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة بطيئها حدا اذا تحركا في جهة
واحدة على سمت واحد وكان البطيء اسبق بيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل
الى نقطة كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم
اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية
والجواب ان المتحرك لا يقف على اشياء حركته بل قد ازداد ومدة الحركة قطعا كما تسمح الساعة لا يقف المتحرك ان
بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة لا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا فقد يدركه ومنها انه اذا
تدحرجت الكرة على السطح المستوي يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم نقطة بعد نقطة فيلزم منه تتالي النقط
وتركب الخط منها ودفعه بان الملاقاة مماسة الكرة للسطح في حال السكون النقطة لا غير ولكنها في حال
الحركة انما هي بخط غير قار يتدرج الاجزاء في كل من الانات ان كان فيها نقطة ولكن الانات كالنقط وجودها

بالوهم

بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فالاستدلال بتجاوز الانات الى تجاوز النقط من قبيل المصادرة
على المطلوب الاول والشارح تبعا للشارع في السقط فان الحركة الى الازمنة كالاجرام والابعاد
غير مؤلفة مما يتجزى ان سبيل الآن بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط واما ما وقع في حواشي التجريد
هذه الشبهة مارة بان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي تدريجية لا انية فيلزم تتالي الانات والنقاط قم اذ
زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن مغاير له من الاستحالة
الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق اول فلم يلزم تجدد ورود مادة بان التحقيق ليس الانطباق على نقطة واحدة
فلزوم تتالي النقاط ثم بل بعدم نقطة وتحصل نقطة اخرى وكذا الحكم في تتالي الانات فكلاهما ممتنع فليس
اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في آن والثاني في آن بينهما زمان
فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ايهما ملاقيان منهما الفارق
والتفارق بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او حجر غاية الثقل لا يرتفع عن السطح
الا بعائق فرض جديد واما الثاني فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين المستدير
والمستقيم وان كان بنقطة والثاني النقطي لا يكون الا في آن فيعود الكلام بين آن وقع فيه الملاقاة الاولى
وهذا الآن في تلك اللحوق بعينها راس الكل محال وكذا القول بتجاوز الانات كما زعمه المتكلمون فلم
يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثالث فلان تجاوز النقاط واجتماعها
في الزمان مستجاوزة يكفي للاستحالة وان لم يمكن اجتماعها في آن واحد فلذلك امر مستحيل بالمسلمين ايضا
المقدار فنسبة الى ما لا نفهم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني وما شاكله حيث نقم عليه الرئيس
من ان المتجدد والمحسوب الزمان من الحوادث غير مجتمعات في وعاء الدهر المحيط بالزمان وما فيه فيكون النقاط
التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على تعاقب التجاور ولان تجاور الانات الملازمة لها على ما اي حد امر مستحيل
في ذاته وانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الواحد الى ان لابد ان يكون متصلا واحدا

م الزمان صح

فاذا كان احد الشطر تعين مركبا من الافراد المتساوية الغير المتجزية استلزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها وقد ثبت بطلان الجزء عدم قابلية الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة منها ان لم يمكن حصول جزء في العقل من الانقسامات ان كان متناهيا فيقف القسمة وان كان غير متناه فمن وما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس متناهيا مطلقا بل موقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح الصغار وذلك بالامتناع الانقسام لا بالانتهاء الكمي فهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان وجود الاطراف وسندها محالا غير منقسم كالجزء وما في حكمه واجب منع استلزام القسام الحال في محلول الاطراف ولكونها حالة من حيث القطع والنتيجة ومنها شبهة تتوقف على ايهام تحقق جهة الحركة كما سمي اساس الدليل فاسطره نفتتها كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم من الزاوية ومن المسافة وكذا الزمان مركبا من الآنات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انقسامه حال مضى وستاتى لعدمها وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا العدم وجدان او منفصل عنه بمثل ما ذكروا ايجاب حركة النقطة والحركة التي هي كحركة خط في احياز غير منقسمة وانفصال عدم الاتجاه لا مع ثبات الآلات المسلم لحركة المستقيمة وغيرها وكذا حدوث الاول من ان الوصول كاللا لطباق واللا محاذاة وكون الحركة الاول لحدوثها لعدم حدوث نهاية ان سولبد وثاني آن آخر منها زمان الا لم يمكن ما فرض مبدءا ومبدءا وعدم التعاقب في شيء من الحركتين بسرعة وبطء واذا انقضا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن لعرض مدة مانعها في ان فلا يكون كل منهما متساوية لا يولى الآخر ومنها اشكال طرفة الزاوية وهو من اعضل المشكلات في المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها اصغر من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب الاصول في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا مستقيما على الخط المماس يتحرك على جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فلا بد من ان يتحرك تحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها وبوجه آخر ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة

المحك العقام

الدايره ا

١٤

قطر با اعظم من كل حادة مستقيم الخطين كما في تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر الى جهة حركة مع ثبات احد طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان يصير قائمة لا زيادة ما هو تمام نقصت عن القائمة عليها ووجه آخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحادة المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها والعكس بالعكس اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس كما كان او لا فمن دون طروح تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة كما لا يخفى واستصعبت الاولى كما حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سند الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل ويروي الغليل من وجهين وجهين يكفي احدهما لا مبانة على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال فمن اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه ام اصالة واورد ما الآخر وهو ان الزاوية المحيطة بالصلعين لها اعتبار انها سطح واعتبار انها احاطت مستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة باعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان تشابه الزوايا المستقيمة الخطين ان يساوي زاوية محيطة الضلعين وكذا العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من محيطها فاما ان يقع المستقيم الآخر من المحيطين او خارجا عنهما او لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي محيطها وبالجملة حقيقة الزاوية هي اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا الكون المستقيم والمستدير مختلفين بالمهية النوعية وشيء من افراد احد المتضادين المختلفين لا يقع في طريق الحركة في الآخر فالمستقيم الخط بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس كذا المستدير في السطح بالحركة لا يساوي شيئا من حدود الحركة ما يساوي جسما ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك صلعه صار الزمان

بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي
تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شي من افراد النوع الآخر ولا يكون تلك
الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى اول الازيدية وكذا الانقصية
يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد
مشترك في النسبة مبهما لا محالة يكون عددية يعبر عنها بانه احد تسعة من الاجزاء بان يقال هذا المقدار
من ذلك المقدار مثله او ربعه او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي المجانسة بين المتناسبين
وكون احدهما مشتملا على الآخر مع شي آخر زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين مختلفين ماهية لهذا
عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم
والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فلسائل ان يقول اذا اتصفت
كل واحد من متفقة الضلعين ومختلفتهما بانها ازيد او انقص من الاخرى فلا بد وان يكون
بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة بينهما او الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا على الآخر
وشي يزيد عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الآخر بدون ان يصير
مساويا لها او اضيف درجة واحدة من الدائرة بتحرك بحركة الرحى الى ان يبلغ نصف الدور
فيصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون ان يصير الوصول الى شي
من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرناه ان كان مخالفا لما عليه
المحدثون من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست تحدبها
على نسق واحد لا يوجد نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية وكلام العلماء وسيما ارشميدس على ان بينهما تحقق النسبة
ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه فينصف بالمغايرة معادة صمية دون المساواة وسائر النسب العددية
ومانوم من ان النسبة في الاعادة المجالس يكون المراد منها العددية فقط دون الصمية

انتهى صح

لا يمكن ان يكون احد منهما اي من صاحبه ولا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل يتحقق بين مقدارين صح

فصل في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا يقبل
الصورة الجسمية التي هي الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه
مفهوم الهيولوية وسماه اي امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرءان في الحس
على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية
والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى او السنخة على اختلاف
العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين
او خلق الانسان من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا طينا او النطفة باقية نطفة
وهو حيوان او انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وجد انسان وهو بيّن
واما ان يكون يبطل النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شي اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان
في ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل في كل شي يبطل بكليته وهذا شي آخر
حصل جديدا بجمع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت
عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان بالعقول
الكافة لان كل من زرع بذرا لينبت شي منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره
ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان جاحد معاند لا يلتفت اليه ويكذبه الحدس
الصادق فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف انما النزاع
في ان ذلك الامر اجزاء لا يتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او جهتين متناهية
او غير متناهية او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس
او نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الاقدمين او امر البسيط من الجسم كما عليه المعتبرون
من المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيرة

الا بن لـ

الصايبد

بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على ان القابل للانفصال
والاتصال في الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود
في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى اولًا عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم
الذي هو جنس للانواع الطبيعية بوجه مفهوم مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو قولنا ممتد
في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب
فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض
او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن تبعه الشيخ
المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه
كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء
عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر
هذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم فهو
مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في الآخر بمعنى حلول الشيء في شيء على ما ادى اليه النظر
هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء هو اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه
شيء مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في البعض وينتقض ايضا بكثير
من الصور طردا وعكسا وقيل حلول شيء عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها
كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويجاب طردا بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول
تارة بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة الى

الطرف

١٦

الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي
هي طرفه والكل باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان لكن يرد على هذا ان يكون المكان
حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا
والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد
عن المادة فالنقض وارد على اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يميز عند العقل بينهما فيهما
وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت
واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت بالمواطاة فلا يصدق
على شيء من افراده وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص
الكواكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل المعروض بعارضه وما اجاب
عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت
ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نسلم ان المتمكن يشتق من المكان بل من التمكن
والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا
حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت
بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن حقيقته معلومة
بالكنه اذ لا غرض فيه يتعلق به وقد عرف الحلول بتعريفات أخر ليس شيء منها خاليا عن الخلل
ودفع بعضها منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل
يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك

مثل الماء والنار فانه يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا لمخالفة قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية
مثله الفكاكية تحدث كثرة بالفعل في الخارج لا تخرج عن شانه فيه الى الفعل الا متناهية العدد
منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسري والقطعي والوهمية جزئية
تحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية تستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانقراض لا الى نفاد
في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين
سواء كانا قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماسين او محاذيين في جسم واحد
فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يرد بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين
ليس سببا الانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بتثنية المعروض لهما بحسب حالة واحدة
هي عروضهما في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا باس بعدها نحوا آخر من القسمة بهذا
الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها انما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية
التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية محققة
لاستعداد المادة وهي التي تعدمها وتجامع معها وليس لنفس المقدار التعليمي فهو القابل لها
فهي واعداد له في الحقيقة من اقسام عوارض المادة سواء كانت البسيط من الجسم او نفسه كما اشرنا
سابقا فان ما يصدق عليه مفهوم المادية مما لا نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية لجهة
كونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته محتاجة
الى المادة مطلقا لا في كونه منقسما واما الفرضية العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي
لكن مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعيناتها المقدارية
ففي الحقيقة تعرض الجوهر الجسماني لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تتفاوت في صحة قبولها لانحاء الانقسام
اللهم الا لمانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سيأتي بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي

في ان لفظ القبول مشترك

على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة
بالزمان او لا ولا الانفعال التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن
امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له مع عدم وجود حالة تحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا
المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرأت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول ويتحقق
من انه القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه
قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول
فيها يجب ان تكون محلا له والا لم تكن القابل قابلا وهذا وكما ان القبول بمعنى الاستعداد
لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين كذلك القابل بمعنى القبول لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما
ايضا متقابلين غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي وهنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع مشابهة
بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة
حين فعلية الوجود والعدم سلبا تحصيليا حتى يتحقق احدهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات
فان العقل اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى ماهية ووجود وحكم بان الوجود ليس
ثابتا للماهية من حيث هي هي بل ثابت لها في مرتبة متأخرة عن تلك الماهية نحوا من التأخر وان كانت
محفوفة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية
التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسدات ويسمى
ضرورة الوجود والعدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل واحد من معنيي القوة والامكان
اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه يوجب اختلاف حيثيتين سواء كان بحسب
التحليل الذهني او بحسب الانقسام الخارجي كما سيأتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال

في ان لفظ الاتصال مشترك

بالاشتراک علی معان بعضها صفة للشیء لا بالقیاس الی غیره وبعضها صفة للشیء بالقیاس الی غیره واما
ما هو صفة حقیقیة فهاهنا معنیان احدهما کون الشیء فی حد ذاته وفی مرتبة ماهیته صالحا لان یفرض
فیه الامتدادات الثلث المتقاطعة وهذا المعنی فصل للجوهر وثابت للجسم فی حد نفسه اذ هو
فی تلک المرتبة مصداق حمل الجوهر المتصل والممتد مع قطع النظر عن جمیع العوارض فاتصاله
وامتداده نفس شخصیته وممتدیته لا امر یقوم به فیصیر منشأ لصدق المتصل علیه واتحاده
له سواء کان الجسم مجرد الصورة الجوهریة او مولفا منها ومن جوهر آخر علی اختلاف الرای
افلاطون وارسطاطالیس والدلیل علی ان اسم المتصل بهذا المعنی یطلق علی الصورة الجوهریة
کلام الشیخ فی فصل من فصول الهیات الشفا معقود لبیان ان المقادیر اعراض بهذه
العبارة واما الکمیات المتصلة فهی مقادیر الابعاد واما الجسم الذی هو الکم فهو مقدار المتصل
الذی هو الجسم بمعنی الصورة لانی لو کان الجسم فی حد نفسه متصلا لا یمکن فیه فرض شیء
دون شیء ولکان قابلا للقسمة الی الاجزاء المقداریة فیکون نوعا من الکم لان هذا المعنی یعرض
للکم المنفصل لذاته ولغیره بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم فی ذاته یساوق
قبول الانقسام الی الاجزاء المقداریة بالذات بل انما یصح ذلک بعد عروض المقدار له
اذ ما لم تتعین فیه ابعاد امتداداته لم یصح فیه فرض جزء معین دون جزء معین والجسم
فی مرتبة ذاته ممتد فی الابعاد من دون تعین امتداده وتحدد انبساطه لان ذلک
المعنی انما یحصل له فی مرتبة متاخرة عن ذاته بدلالة قال الشیخ فی التعلیقات اذا قلنا جزء من
جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم لیس بجزء او لا کلا وکذلک فی المنفصل
اذا قلنا جسمان من جملة جملة اجسام فمعناه اثنان من جملة اعداد عرضت للجسم لان الجسم
بما هو جسم لیس بواحد ولا کثیر وثانیهما کون الشیء بحیث یوجد بین اجزائه بعد فرض وجودها

حدود مشترکة والمتصل بهذا المعنی یطلق علی فصل الکم ومن خواصه قبول الانقسام لغیر نهایة
واما الاخر فهو اضافی معنیان احدهما احدهما کون المقدار متحد النهایة بمقدار آخر
ویقال لذلک المقدار انه متصل بالثانی بهذا المعنی وهذا المعنی من عوارض الکم المنفصل مطلقا
او من جهة ما هو مادة کاتصال خطی الزاویة واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات
والرباطات بالعظام وبالجملة کل مماس یکون عسر القبول لتقابل المماسة اذا عرفت ذکرناه
من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنی الاستعداد لا یجامع الفعل لکونهما
متقابلین تقابل العدم والملکة او التضایف وکذلک لا یجتمع المستعد من حیث هو مستعد
مع المستعد له من حیث هو کذلک کما اشرنا الیه فاعلم ان الذات الواحدة
لا یمکن کونها مبدء للذین الامرین الا بجهتین مختلفتین واذا اعید الکلام الی مبدء تلک
الجهتین ینتهی بالاخرة الی جهتین فی حقیقة الذات فیلزم ترکبها من جزء یکون بالقوة ومن جزء
آخر یکون بالفعل فقصاری امر من اراد ان یکثر ذات الجسم بما هو جسم ان یثبت له فی حد
ذاته حیثیتی الفعل والقبول بالمعنی الاخیر وبهذا المعنی قال الشیخ ان الاجسام القابلة للانفکاک
یجب ان یکون فی نفسه متصلا واحدا یعنی ان الجسم قبل کونه منفصلا یجب
ان یکون متصلا قبله زمانیه والدلیل علیه قوله والا لم یکن شیء مما یقبل الانقسام من الاجسام
التی بلینا کالماء والنار یقبل الانفصال متصلا حقیقیا لکانه متصل حسی لزم الجزء الذی
لا یتجزی او ما فی حکمه من الخط والسطح الجوهریین وسیعلم من کلام المص ابطالهما بشق بیان
وبیان اللزوم ان کل کثرة بالفعل یجب انتهاؤه الی الواحد الذی لا کثرة فیه بالفعل فاقسام
الجسم القابل للانفصال التی کل واحد منها غیر مشتمل علی کثرة وانقسام بالفعل لو لم یکن متصلات
جسمیة فی حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما کانت من الاجسام القابلة للانفکاک

والثانی کون الجسم بحیث یتحرک بحرکة جسم
آخر ویقال لذلک الجسم انه متصل بالثانی
بهذا المعنی ٥

ی وان ٥

قبل صه

الخارجي كان قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال صه

التي بلبينا فلم يكن مما يقبل الانفصال الخارجي بل يكون قابله فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال قبولا
بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه وهيهنا بحث وهو ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا
ان الماء مثلا اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او مما
في حكمه مما لا ينقسم الا في جهة او جهتين فلنا ان نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار
القابلة للانقسام في الجهات بما فرضا وليس شي منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب
ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية
فهي لئن كانت متصلة في انفسها منفصلا كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة لطريان شي من الفصل والوصل
عليها مع ان مدار اثبات الهيولى على طريان شي منهما على ذات الجسم كما مرت الاشارة
اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا منها القسمة الوهمية او الفرضية
او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومساوية
للكل في المهية والافراد المساوية متشابهة في الاحكام بحسب نفس المهية فما يصح على فرد
من افراد حقيقة واحدة يصح جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعها
نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم
جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالانفصال لمهيتها فالتحام اجزائها المنفصلة يستلزم جواز
اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنهما
عائق خارج فهو لا يوجب انسلاف حقيقتها عنهما فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف
عن قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منهما عن جواز طريان الاتصال عليهما
فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب وما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا مبنى على
كون تلك الاجسام متحدة المهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان

القياس

مفردا

شبهة ابطال الانفصال الخلقي

القياس صحيح جدلي ادعى بتقدير كون الاجسام المذكورة متحدة الانواع ليس
منشأ مخالفتها النوعي هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى
نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا تأبى الانفصال والاتصال
وهو المحوج الى المادة مع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مطلق منها يؤدي الى المط
ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا لجسم آخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة
النوعية تقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الآخر
ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا لمعنى اشتراك
الكل وجزئه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما تقبله الاجسام
الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا فطريا فالقول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو
الامر ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون
كل ما صح لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية صح لساير الافراد بحسب نفس المهية ليس الا امكان
الاتصال الفطري لما هو لا عن الانفصال والانفصال الفطري هو لا عن الاتصال امكانا ذاتيا
في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال في الخارج وبسط
قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذاك وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية
عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين فهذا هو المحوج الى المادة كما علمت
ومجرد امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال الذي هو متصل
بذاته وذلك مجرد كون الشي متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب له ان يكون لوجوده
حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي ان يكون لها او لها
سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك

بين بين المعنيين فان الامكان بمعنى الاستعداد لا يجامع حصوله فهو قابل آخر غير ذاته بخلاف
امكان شيء بالمعنى الآخر فانه لا يأبى الاجتماع معه والا اجتماع اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك
الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان قبول القسمة الوهمية مساوق
لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او غير لازم
كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام ولو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر
الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق بين
فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني
الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشاؤه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض بالعدد
فانه عندهم مقدار منفصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي وايضا توهم القسمة متصل
لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج اذ تجويز العقل وقوع شيء لا يساوق امكان وقوعه وربما
جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا
للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة
في المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم
شيئا دون شيء ويمكن ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان
بسيطا اي كونه طبيعة واحدة لكان كري الشكل لما سيجيء من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقات الكرات بعضها مع
بعض بظواهرها انما هي بالنقط فيكون هناك خلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا
بل كونه مركبا من اجسام مختلفة الطبائع فلم يكن متصلا واحدا وقد ثبت ولما ثبت ان الجسم المتصل
قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فنقول

ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وهو بين الملازمة بقوله لان في كل متصل
قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا
فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على القوايم واتصاله غير اتصال
الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر والآخر عرض يتحدان
في الوضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل الصورة الجسمية اتصال بالعرض يتبع اتصال
الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة ماهيته متصل وفصله ليس الا مفهوم
قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق والجسم
وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل
في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها بالعرض وفيه انه اما
ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدده بحسب فيلزم ان لا يكون من مقولة الكم
واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتدادها اي مع الحيثية المذكورة فكان
له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي
اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه
ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد بجهاته
على الاطلاق بدون تعين امتداده تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا
مخصوصا كان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين تعينا ما كان جسما
تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين تعينا مخصوصا كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه
لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد
وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا

اذ لا يكون له محل اصلا وكذا المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا
الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف
العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحشيها العرضية مندرج
تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم تكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما تكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب
منها ومن العرض لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس شيء لان اصل الاشكال
هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون له وجودا
حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ
للوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكرناه لا يندفع هذا او الصورة
المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والا
نفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يقبله يجب وجوده مع المقبول اذ لم يكن سلبيا
محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان
عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فتعين كون القابل معنى اخر وهو المعنى
من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم
الجوهر بين على راسهم حججا الاولى ما ذكره المص رحمه الله تحريرها انه لا شك ان في الجسم
جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين
لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اي الذي
هو متصل في ذاته او متصف باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا
متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد

بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء او المثلين احد ما لازم والاخر عارض
وذلك حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين نفسه صح
طريان الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم
شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه
الذي هو المقدار على اختلاف القولين بل القابل معنى اخر هو المراد من الهيولى الاولى
وتلخيصها بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل
للانفصال وليس الاتصال نفسه تقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الانفصال صح
خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء اخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك
الجزء لا محالة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال
وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقدير
يلزم بقاء جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو المطلوب واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير واسطة لاتصافه بتينك الصفتين بل ان اتصافه
بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبق الاشارة اليه من ان الاتصال
عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصور الممتدة نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه
الحجة ابحاث البحث الاول ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو معنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم
في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع وما قيل من انك اذا اسكلت الشمعة
باشكال مختلفة يعرض ابعاده مع انحفاظ اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال
لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء

كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزا كانت متصلة فاتصال
واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث
الثاني ان الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته
فان الجسم عند توارد الانفصال عليه باق بهيئته ونوعيته لا يتغير فيه جوابها هو وكل ما لا يتغير
بتغيره جوابها هو عرض فهو عرض فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم
فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى والامتداد
من حيث هيئة الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا عرض
بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حيث يتبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع
وهذه الابحاث الثلثة فى الحقيقة يرجع الى نفى الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ
الالهى فى كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو
جسم لا يتصور بدون قابلية للابعاد الثلثة فى نعت الاتصال ولهذا حددتموها ولو لم يكن متصلا فى حد
ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس فى الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است
كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فقابليته للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات
وما ثبت للجوهر فى مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهرى اقول فيه نظر ولهذا جواب اما النظر فهو
ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم
من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان كان حاصلا فى حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم
على هذا المذهب كونه جوهرا لا يقال يجرى الكلام فى جزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا
جوهريا كما لا يخفى على المتأمل لانا نقول ننقضه بعينه بالهيولى التى اثبتم فان الهيولى
عندكم وان كانت متصلة تحصل لها من قبل الصورة لكنها فى حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة

وايضا حاصل ان نفس ذات الجسم بما هى هى لو لم يكن متصلا فى مرتبة ذاته ... لكان الاتصال لاحقا من قبل العارض فكان يجب الوجود ... من الوجود عن الجهات والابعاد وانما نفى ... الذات من اجزاء الوجود ... من دون التعلق بالابعاد والجهات وبحقهما الاتصال وقبول الانقسام ... باطلان ...

متصلة

الجسم او جزءه اليه كك واما ثانيا فلانه لو لم يكن الجسم فى حد ذاته يلزم ان يكون اجزاء الايجرى
كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى الحكمة الفارسية او التجرد عن الاحياز فجوابه ان
عدم اتصاله فى ذاته لا يستلزم انفصاله فى ذاته ولا خلوه عن الانفصال والاتصال بحسب
الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فى الواقع بل يجوز ان يكون
الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما
كالهيولى فانها عندكم فى حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن احدهما فى الواقع
فقد ظهر ان قابلية الابعاد وحصولها لا يوجب لذلك القابل متصلا فى ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى
وان لم تكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية
الواحدة او المتعددة لكن لا يلزم شئ من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة فى نفس الامر مقدمة
على الاتصال والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له وجود
متحقق فى نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق بالاحياز والابعاد
فى نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى وان لم يكن منشاء ذلك حيثية نفس ذاتها لجوهرية الاتصال
وتقوم الهيولى به لوجود لا يكون للهيولى مرتبة فى نفس الامر يمكن تحققها خارجة عن الاحياز
والابعاد وغير ذلك واما اذا كان عرضا فالمحالات بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما
لا يخفى على ذى بصيرة ثاقبة وعن الثانى بان بقاء الجسم بنوعيته فى حالتى الاتصال والانفصال
لا ينافى كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقى بشخصيته فى ميك الحالتين وليس كذلك
واما القول بان كل ما لا يتغير بتغيره جوابها هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر
واذا تبدلت الاشخاص تتبدل ذلك الشئ فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار الطبيعة النوعية
وحفظها بتوارد الاشخاص لا ينافى جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد

لفظي ص

مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل بينها اشتراك لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى
على مفهوم عرضي البحث الرابع ان الجسم ليس له اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير
وليس في الجسم اتصال سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا نحكم في كلكم
انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان
لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافي الذي لا يتصور الا ان يعقل بين شيئين سواء كانا
متعددين في الخارج ثم يتحدث او يتوهم بينهما اتصال او تصور للجسم المتصل الواحد اجزاء
وهمية متفق عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين او غيرهما فان
فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الآخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي
وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح لان يكون جزءا لامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي
لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال فهو الممتد
الجوهري على اصطلاحهم فيقال انه يعني الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار
ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه
بعينه في الحالين واما ما يقال من ان الممتد شيء له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره
فليس بشيء فان هذه اطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبنى الحقائق العلمية عليها وهذا مثل
بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة البعدية على البعد والطول على الخط
واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع في باب الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه
بمعنى الوجود فان قيل لو ازداد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل لوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قلنا انه وجود التخلخل والتكاثف بحسب فرع
وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه

او انفصا

تحلل ل

او انفصالها عنها فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه
نقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف عندنا الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله
عنها واجتماعها لا الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار في غاية الضعف
وكذلك الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا اكبت على الماء سيما وقد شوهد عند
الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل الى الحكم بان الماص لم يخرج من الهواء
بقدر ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب
رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن
واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما
في حكمة الاشراق بان اشتراكهما في الجسمية هو اشتراكهما في نفس المقدار المشترك
بين مقدار الصغير والكبير واختلافهما في المقادير هو اختلافهما في خصوصيات الكبر والصغر وكما
ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك
اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف
بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف
في نفس ماهية الشيء على ما هو رأي شيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر
اقوى جوهرا من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا الحكم
بان جسما ما يكون جواهره اكبر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم
في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يعرفون من الشدة والضعف
في الكيف والزيادة والنقصان في الكم الا كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس الماهية سواء كانا
في الكيف او الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق

التفصيل والمبالغة في بعض الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس من داب الحكماء الافاضل
في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقايق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار وفي التلويحات
حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب
نوع طبيعي من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم المنافاة
بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما وتحقيق ذلك
ان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص هو اه والاشكال
عليه ومتغير هو ذهاب التقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر
منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح
حكمة الاشراق وهو الذي يسمى هيولى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة
فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم جوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم
وعرضية المقدار في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد
فتوهم المناقضة انما هو في اشتراك اللفظ اقول كلامه في بعض المواضع من المطارحات
وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات
ما رايناه شيا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته جوهرا سواء كان مقدارا والامتداد
او ~~ممتدا بجوهر~~ غير مقدار واما الثاني في تركب الجسم وبساطته بين الكتابين
فهو بحاله واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا اليه بقاطع احدهما
الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة المتقاطعة على القوائم
في الجسم والآخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء الموسومة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم

بل

للجسم والآخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه
شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا
بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قايلون بامتدادين وليس كذلك بل الكمية في الجسم
على رايهم امتداد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو جوهر
محض مقوم للجسم واذا اخذ مع التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي
الجسم بحيث يمسح بكذا كذا مرة او لا منتهى المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم
للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق منهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه
لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك تتبدل نفس المقدار وهنا تتبدل عوارضه التي
هي مراتب انبساطه في الطول والعرض والعمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول
مطلقا واستدل في كتبه عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري
لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جايز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود
له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جايز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت
غيره صح عرضيته وليس في الجسم لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي
والآخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا تختلف افراده بما هو
فلا يكون بعض جزئياته جواهر وبعضها اعراضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الكل وثانيها انه
لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اكبر مما في الجزء فيكون لا
فيكون عرضا صح للجزء لذاته فيكون له مقدارا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان
وهو مقدار لا يشك فليس في كل الجسم المتخلخل الزايد مقداره الصورة الجرمية وهو محال وان
لم تبق فذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض

وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي
اخترت ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج
وان اراد بالكلي الكلي الطبيعي اي الماهية المعروضة للكلية اذا وجدت في العقل اخترت انه كلي باعتبار مهيته
وجزئي متشخص بتشخص الجسم وانه لا يجوز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي تثبت عرضيته وليس
في الجسم غيره اه قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع
اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس هو افها لمفهوم الممتد في الهيئة ليلزم من عرضيته
عرضيته اقول لما كان تشخص الشي عند المحقق اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو
مذهب العارف او بارتباطه الى الوجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وسائر الاشياء
عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني
لو كان جزئيا موجودا في الخارج فحينئذ لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى
كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
عن العوارض فهذا اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متساويان
احدهما جوهر والآخر عرض متمايزان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من ان التعدد
بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا او التعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار العرضي
فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل التقدير يلزم مع محذورات اخرى
تقدره بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد المقوم لذاته للجسم العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي
لا ينافي الابهام المقداري وما ثبت عرضيته ليس الا التعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني
المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التعددات لكنه ليس الذي ثبت عرضيته ممتد والذي

تقوم الجسم ممتد آخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هو محصل
منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات
ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد الجوهري
فيقول الامتداد العرضي التي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان
على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء
الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل
وليس في الجرم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجزئية وان كان للجرم
امتداد عرضي باق والآخر زايل فذلك ممتنع لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان
فما اجاب به عن هذا البحث فهو بعينه جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر
عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشي من مادة وصورة كالجسم عند المشائين
وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح تقابل لا يقول تعاقب
الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف
الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقاؤه العيني بقاء احد الجزئين بعينه
والجزء الآخر لا بعينه بل بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح لان يكون للمعارضة لتحقق
الفرق بما ذكر لا يقال ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق
فكيف تمشى منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم
عند المشائين وقد علمت ان للممتد معنيين احدهما هو الصورة الجسمية عند المشائين والآخر المقدار
والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه
عين الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه جزءا للجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام

الذي

انه لما كان الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى على طبيعة امر ابهامي الواقع فاورد عليهم انه كيف
يتقوم جرم معين بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر
وان عرض له الاطلاق بحسب الذهن فان للعقل ان ياخذ الهيئات على وجه لا يابى عن الحمل على كثيرين
فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعين بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين
يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام
الخاصة بل يكون عينها كما هو رأيه واما ما ثبت عرضيته عنده في تلك الكتاب فليس الا
مراتب الطول والعرض او العمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار
الجرمي وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين
فلا يمسي الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بوارد التخلخلات في المقادير على الجسم
الواحد اذا تكاثف وتخلخل واما الجواب عن الوجهين الآخرين من شرح ابطال الممتد بالمعنى المذكور
ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا او ناقصا
او غير ذلك فليكن هذا على ذكر البحث الخامس سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد
امورا ثلاثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان احدهما قابل به
احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر تتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل
يجب ان يعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسمية يجب ان تكون لذاتها
قابلة للاتصالات و الانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون متصلا واحدا بالوحدة الاتصالية
فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان
الانسان الواحد والسرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تالفه عن متصلات منضم بعضها الى بعض
بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا

بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فح لاحد ان يقول الانفصال
لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار
منفصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزائل انما هو لعارض اعني الوحدة
والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس
تحصله وموجوديته سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب
اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته توجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل
الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه
الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية
بحسب قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص دون البعض وهو ترجيح
من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لا يتناهى اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام
وجد موجودان متشخصان هو هويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع بعضهما
وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض وبذلك تعين بحسب نفس الامر
او هو وبهذا محو اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا
لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال
يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود ثم
هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية عن الذات
لا ما به الموجودية فلا معنى لتعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل
بل بالقوة او النيبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما
وتعينهما لظهر بان الانفصال من القوة الى الفعل يصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة الا ذلك الجوهر

المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا آخر وهو المط اقول فيه نظر
فان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين
توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارة عن توحد الوجود وتكثره وان كان
حقا عندنا ونحن ساعدناكم فان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية
وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق
بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نم ان الموجود بوجود متعدد
او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لم لا يجوز ان يكون المعروض
لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته تصير الجوهر الممتد متصفا
بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وله شخص واحد فاذا طرا عليه الانفصال
انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران ووجد لكل واحد منهما تشخص غير وجود الاول الاجزا
وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد
حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك الاعظم
سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية فهذا الشخص الممتد له تعين واحد
ذاتي مستمر دائم وله تعينات اخر متبدلة حاصلة فيه من قبل تعينات مقداره وهذا كما ان هيولى الاسطقسات
عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بمراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال
والاتصال عليه من قبل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكنه الحكم بتغاير ذاتها حين تعدد الاتصال
ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح اجراء الحكم في ذات الجسم
غير مسلم ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض من اسلافنا السابقين من انها
في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما تتصف بشيء من تلك الاوصاف

بسبب اقتران الصور بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل هو هو فيلزم من استمراره
وزوال زواله ضرورة بقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول في هيولى العناصر
انها متعينة الذات مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي
قلنا ان نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي مستمر
وتعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى والقول بالحكم ان في الجواب
عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء انه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال
شيء ما كان موجودا فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله فمحصل
القول في ذلك الامر انما هو اتصال حقيقي او اضافي كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المط لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا
صاحب هذا البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء آخر غير متصل
بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم اتصالات واضافات
غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول الجسم الانقسامات باقسام غير متناهية مترتبة
كالنصف والثلث والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاوصاف عند ورود واحد من الانفصالات
ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا
ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بتامل الصادق والفطرة الفائقة ليظهر لك حقيقة الحال والله ولي
الجود والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية وتوحدها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا
الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت
متعددة فتعددها اما لذاتها فيكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بتعدد
مادة الجسم الواحد ومع بقائها فعلى التالي يلزم كون مادة واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة
اخرى وعلى الاول لزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة له واذا فيها حادثة

على التعدد المذكور ومع ذلك هو باق في مقصوده بسم من وجود امر يكون باقيا في حالتي الفصل والوصل
اصلا لكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب الفطرة
لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية بحسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية
اذ لو لم يكن حد ذلك التعدد غير متناه بل وقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا وصلت الى ذلك
الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وتحصلها
لكن لا تتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصص الاحياز والجهات وحصول
الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتهيأ لشيء من تلك الاوصاف بالعرض
بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات
في مرتبة ذاتها او مشابهة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتحيزة متناهية كانت او غير متناهية
لكانها هناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فان في ذاتها لا يخ من الاتصاف بشيء من الاوصاف
المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة فيقول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية
ذاتية ووحدة اتصالية فاذا طرء عليه الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون
زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة
لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة لها تعدد
بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة
بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال
الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحدوث للوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
انما يعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا تقتضي شيئا من وحدة الجسم الشخصية ولا مرتبة من مراتب الكثرة
الجسمية ولا ابعاضا ما فيهولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية

بجامع

٢٨

بجامع اشتمالها وحصولها في الجهات المختلفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها
الاجسام المتعددة الموصوفة في الوقوع في تلك الجهات والاحياز بالذات فوحدتها الشخصية
لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم
نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي ينفي الكثرة انما هو من لوازمه الجهة
الثانية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث
هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث
هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد
من جهة واحدة لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك
هو من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا آخر فاذن الجسم مركب من حامل القوة ومما عنه الفعل
وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان يقول الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو
بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل
الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى والزيادة في الوضوح
نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة وتلك القوة لا يخ اما ان يكون بعض حقيقة
الجوهر المتصل او ثابتة فيه او ثابتة في امر مقارنة او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لعروض الابعاد في الجسم
هو بعينه بعض القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون ما هو هناك الاتصال فهناك انه استعداد
لامور كثيرة وما امكنها يفعل الاتصال دون يفعل هذه الاشياء وليس كذلك والحق لو كان الاتصال
هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند وجود
ما يقوى عليه الى الفعل وجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان
الامكان جوهرا مع انه عرض كما سيعرف ان شاء الله تعالى فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل

من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما وكذا في تهيئها غير متناهية (عليهما)
وكمالات غير محصورة هو الهيولى وهذه الحجة والحجة التي تليها سعاد بينا المآخذ والاعتراض عليهما
لسان شيعة الاقدمين بوجوه الاول انه حكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس القوة على امر
فسلم وكذا لا يلزم ان لا يكون القوة حتى موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت القوة تابعة لشئ لزم ان يكون هو هو
فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال
قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال هو شئ
متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو ممتنع قلت الحق الصحيح امتناع كون
شئ واحد من جهة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شئ ما بالفعل وله قوة شئ آخر
فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شئ واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم
من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات الوجه الثاني الجواب ان كل حيثية يكون بها الشئ في نفس الامر فلا بد
لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدمية ولكنها لا يكون عدما محضا من لها حظ
من الثبات فانها عدم شئ عما من شأنه ان يكون وجود ذلك الشئ له او لنوعه او لجنسه لكنه
ليس بالفعل حاصلا له كما بين في قاطيغورياس من المنطق فلا بد له من مبدأ وللمبادي للاشياء
الطبيعية منحصرة في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والعلة الاخيرة انما هي مبادي لفعلية تلك الاشياء
فلا يمكن ان يكون شئ من العلل مبدأ للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك
العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء من قوام الشئ يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي
يكون الشئ بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة
التي يفيد لاجلها وجود فاذا لم يكن جنبة القوة والاستعداد الا من المادة وحيثية الفعلية لا استعداد منها والا لكان شئ واحد
مبدأ لحيثيتين مختلفتين يتحدد بذاته فاذا وجدنا شيئا حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من مبدأين متباينين يكون احدهما

فالاتصال

(بالقوة) فالاتصال الحادث للجسم لا بد له من امرين يكون الاتصال به بالفعل وهو الهيولى ومن امر
يكون به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية
اذ هي من حيث هويتها بالفعل ومن لها قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم وهو قولهم
كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة لقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما ينتج بعض ما هو امر بالفعل له قوة
امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشئ الواحد
يكون جوهرا او عرضا باعتبارين فكذلك قد يكون مجردا وماديا باعتبارين فحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها
كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على هيئة المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل
وبالجملة جهة القوة في كل شئ يرجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية يرجع الى القيوم تعالى
جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم عن محض الخير بالفعل (المبدأ المقدس)
كما سيأتي ان شاء الله العظيم الوجه الثالث النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود
وهي ايضا مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة ثم ينقل الكلام
الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية والمخلص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان الفعلية في الهيولى
فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس في الوجود لها متمايزتان باحديهما
يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا باعتبار الذهن ولهذا قال شيخنا الى هذين
الامرين الصحيح اشتمل بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها نسبة المركب الى المادة والصورة فان
الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حالة وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة
كل شئ ولا يبعد ان يقال ان الفاعلية الاستعداد وليس امرا جوهرية لانها حال الشئ بالنسبة الى الحاجة

اذ الاستعداد انما هو استعداد لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يحصل
ذلك الشيء بحسب حقيقته نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات
في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون
اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا
باعتبار تدبيرهما للبدن والحركة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء المفهوم الاسم
لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح انه يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محصلا بل
مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد للشيء لا يبقى
مع حصوله والهيولى يلزم ان تبقى مع الصورة فكلامنا في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون
الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في عنوانات
فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس المتحرك في فصل
الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس
المراد من الاستعداد والقابلية في تحديد الهيولى انها بحيث من شانها لذاتها القوة للصورة والهيئات
لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا تكون حاملا لما هو قوة له فيصح
ان اراد القوة الخاصة لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء
الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رايهم والالزم
تناهي مقدورات المبدع واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون جوهرا ان اراد بمفهوم العرض
ما يكون من لوازم مفهوم الشيء اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى
وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وله صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فنم ولكن لا نم
امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى فقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان تكون جواهر بحسب

لم يكون فصله الا سوى القوة و استعداد محض وجزء الجوهر المحض لا يصح صح

عرضا

ذواتهما

٣٥

ذواتها ولا عرضا ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقائق الغير المتاصلة يصح عدم
اندراجها في شيء من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يحرر في المسائل في هذا المقام وقد بقي بعد
جبا من الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم مهية مركبة من جنس
وفصل جنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق
وكل مهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى
معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها تحاذيان جزئين خارجيين متمايزين احدهما يسمى مادة
خارجية مستفادة منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية
مستفادة منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم مهية بالصفة
المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه لان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال
يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لبقاء الاتصال مع
صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب
اقول في هذه الحجة الغريبة المأخوذة من الاولين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما لا يظهر
للمتامل ترك الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب
الحجة الرابعة ما اختتمه بعض المحققين من المتاخرين وسماه برهان الخاص والخاص وتحريره
بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المختلفة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت
من الوجود الحقيقي الواحد الحق الذي ليس فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة
هي المبدعات ولا بد لكل معلول ان يكون بينه وبين علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيره ولا يجاد علته
دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها
وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة لكل

واحد منهما من حيث هو الهيولى اذ هي من جهة كونها عين محض قابلة واما باعتباره ليس يوجد من المبدأ
المفارق ومن جهة قبولها للاستعداد تصير واسطة لصدور الممكنات عنه اقول
كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس
كما صرح به جمهور الحكماء بترتيب الوجود في سلسلتي البدء والرجوع وصرح في تحقيق
في تجريد السلام بتقدم الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفاء بان
ما بالفعل مطلقا سابق على ما بالقوة في الفعل مطلقا والقدم سبب لتكون الصورة
متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق
وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان تكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرم
عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية يجوز ان يكون وساطتها كافية لصدور الجرم
عنه لجواز ان يكون لها من الجهات والاعتبارات ما يناسبها حصول المناسبة بينهما من الابعاد والاجرام
مصحح صدورها عنها بلا توسط شيء آخر الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل
معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس
الجسمية المشتركة فيكون كل جسم كذلك لاشتراكه فيها وليس كذلك او لامر آخر يحل فيه او
اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم
لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعين لها لان كان لازما عاد الكلام في كيفية
لزومه لعلة مبتنية او منتهي الى نفس الجرمية فيعود المحذور من اتفاق جميع الاجرام
في الشكل والمقدار وان كان محلا لها فهو اما جسم آخر او قوة جسمانية او مجرد ليس بجسم ولا جسماني
والاول باطل لان جسمية ذلك الجسم تكون الملازمة اما الجسمية المفارقة العارية عن المذكور وقد بطل واما القوة الزائدة
فهو الشق الثاني فنقول تلك الركات من اللوازم عاد السؤال الى لزومها وان كان من العارضة عن محلها بعد

المفارقة

المفارقة عنه لان وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده وجوده عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه
واذا عدم وجب ان يزول الملازمة لزوال احد طرفيها وكذا ما الشق الثالث
وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول
لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها
لخصوصية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الخصوصية في سائر الاجسام
فلا بد لحصول الاولوية من مخصص يختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيكون الفلكية المادة
جرمية الفلك بسبب شيء خارج عن تلك الجرمية وحلت الفلكية ما لزمها فيه فلذلك الشيء
بعض الصور من معنى فلا جرم صارت مفارقة للفلك بجرمها مفارقة واجب فادون
جرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان تكون مخالفة لهيولى سائر الاجرام والا لكان
المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام
العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى لحدوثها بان
الفصل والوصل مثلا ولظهور التغاير بالبرهان الذي يستحق فثبت احتياج الاجسام — الاجسام ا
كلها الى الهيولى وهو المط هذا الحجة التي ذكر صاحب المباحث المشرقية قال وقد
على كثير من الاذكياء فما قدحوا في مقدماتها واول ما يرد عليها اما اولا فلوجه مثل هذا
السؤال بعينه بان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورة
والحركة لبعض آخر منها ولا يمكن اسناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا بد من الاختلاف
فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية
التي هي علم بنوع النظام الاجود فليستند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة كلما اجيد
ههنا لعدم رسالة واما ما ساقا بالحكم في المسوق التي ذكرها يقتضي لزوم المقدار والشكل المعين للفلك

ان المقتضي للمزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك لازم لها قال اجيب السؤال عن لزومه فلما الحال اذا
كان متقوما بالمحل كالصور النوعية فهو متقدم على محله بالذات فيشاء لزومه لذات المحل يجوز ان يكون
نفس ذات الحال لعدم توقفها على وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون
مخصصاته لا توجد فيما شاركه في ماهيته سائر المحال فهو السؤال بسبب اختصاصه بمحله مع
اشتراك سائر المحال له في الماهية ولما جاز ان يكون لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة الماهية
والحدود ثابت مخالفة لازم واحد لجسمية الفلك وان اتفقت سائر الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز
كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها
فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فاتقن هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا تأملت كلامنا في هذا المقام
فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ
المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام كلها الكائنة الفاسدة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية
ايضا وادا اشار الى ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون
الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية والطبائع المتفقة
طبيعتها نوعية عندهم اما ان يكون لذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن والاول محال والا لاستحال
حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فدائما لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس
كذلك فيقتضي افتقارها اليه فقد توهم وروده النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد لانه يلزم
اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة
محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات
لانا نختار من الترديد انه الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا تفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص
بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لا حل الخصوصية العارضة

لما

لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل
المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض
خصوصية لها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون غير مفتقرة
في ذاتها اليه ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك لانا نقول
الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي فان لم تكن محتاجة الى المحل استحال حلولها
فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع
الاجسام وعلى هذا فنقول بان الافتقار يحتمل ان يكون باشتراك الامور الخارجة وان الطبيعة
من حيث هي لا تقتضي لذاتها استغناء ولا احتياجا بل لا يمتنع ان يكون ان يجوز كون الاحتياج
وعدمه مستندين الى الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يمكن الحكم بثبوت الاحتياج
ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان مجالة ارتفاع النقيضين بحسب نفس ملاحظة العقل
وان كانت تلك الملاحظة من انحاء الوجود النفسي في نفس الامر لا بمعنى العقل مسطور في كتبنا هو مذكور
في موضعه بل لما نقول من انه لو لم تكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى المادة
بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندا الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها
يصح ح من حيث هي لكانت الصورة واحدة مفارقة الموضوع ومفارقة فان الصورة المفرقة
بالمحل العقلي خارجة اذا لوحظت من حيث هي في قطع النظر عن علة افرادها تجوز عند العقل
افرادها عنه وذلك بطل ضرورة ان الوجود الناشي لا ينفك عن الافتقار الى المحل بديهة
والعقل لو انفك في نفس الامر فلا يعقل ثبات حاجته الى المادة ولما كانت الجسمية مهية نوعية
لا تتكثر افرادها بالفصول الذاتية بل اللواحق الخارجية فقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تغني الجسمية
في وجودها عن المادة ولا تخرجها عن الحاجة اليها اذ الحاجة والغناء الوجودي انما يثبتان بالقياس الى

في المحل لا حل ذاته لا لأجل غيره فإذا اثبت افتقار الجسمية في المادة من حيث هي جسمية فلا يمكن التجارد
عنها بعد التجارد في عنها فعنها المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية
لا تختلف افرادها الا بأمور خارجة عنها على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما اذا خالف
جسما آخر في ان احدهما حار والآخر بارد او في ان احدهما انسان والآخر خشبة فليس
الاختلاف من الجسمية كالاختلاف من مقدارين في ان احدهما خط والآخر سطح فان المقدار
لا وجود له في الخارج ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان
او صورة الحجر بالجسم كاقتران فصل الخط او فصل السطح بل الجسمية متصورة ذاتها وجدت ما لا اسما
التي لها ان يوجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة
بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول امارات له لا العنصر
يحصلها سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا له امر له بالذات الحلاف
صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا تخالف مجرد صورة جسمية مجرد صورة
جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها في انه شيء خارج عن طبيعتها فهي
اذن طبيعة واحدة نوعية اول حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا في افراد الصورة الجسمية
وتعقلناها بمهيتها وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه
المذكور ولا امتياز بينهما بحسب هذا المعنى المحصل الذي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض
لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انه حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها
او لو لم يكن كذلك لكانت حقائق افرادها بعد التجريد عن الزوائد المخصصة غير حقيقة المسماة بالصورة
الجسمية اما مباينا لها او مشتملا عليها وعلى امر آخر وليس كذلك بل وقد امعن في الماحث
العلمية في مجرد آثار المنوع وانه اذا ان الجسمانيات الا ان كنه لا يشبعه هذه المقدمات بل يرجع
ان الهيئة

٣٣

ان هيئة الجسمية غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والتحاد
اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام
او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه فلا دليل في حال
ان يكون الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ويقتضي الحكم ويكفيه ولا حاجة بنا الى العلم
بأن وحدة هذه الجسمية توجب وحدة الاجسام كلها في هذه الجسمية لكمال التحقق والتقرر
بالوجود ما بها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض في الممكن لها
مع ان الوجود لكونها مشككا ليس طبيعة نوعية في الكلام فيها واعلم ان الشيخ الرئيس
اورد في الاشارات برهانا على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى في الاجسام المستعدة لقبول
الفصل والوصل بحيث هو خارج عن طبيعة الامتداد ومقارن له سواء كان لازما كما للفلك او زائلا
كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة لهما احدهما ما ذكره في الفصل الذي يلي ما تمشى على اثباتها
ان مكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي
ذكرناه سابقا في ابطال الاجسام الديمقراطيسية بحذاء الاثنينية اولا في كل جسم يريد
اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين
وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد
المشترك منهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية
يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان تخلف عن ذلك بمانع خارج من تلك الطبيعة
لازم او زائل فالى بعد ذلك ولعل هذا المانع الحائل لا ربما طبيعته كان لا اثنينية بالفعل
والفصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده في طبيعة الجوهر الممتد

لولا انه مانعة عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود
بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصه لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان
السابق مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبديهة
فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما لماهيته من حيث طبيعته وان كان لازما
لبعض افراده كالفلك واذا كان الحال كذلك فالقابلية في الطبيعة وان كان لازما
فالقابلية في وجود بعض كل فرد وافراده لا مانع عن قبول الانفصال والاتصال
من حيث طبيعته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى
في الاجسام وهو المرام ثم اقول طبائع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن
قبول الانفصال والانفكاك ومقابلة لاستلزامه الحركة التي ليست مبدأها موجودا في الفلك
فلا محالة كل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع
واحد يصح فيهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين
الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ثخن الفلك والكوكبين فيكون في نوعهما قبول الفصل
والوصل مع ان المانع دائم لما سبق ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث
الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث نسبتها لكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب
او السدود من سائر الاجزاء من سطحيها فيكون على غير الجزء المحاذي على جنبي الكوكب من الثخن
ما صح عليهما يصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك بالخارج عن الفلك من حيث هو
فلك فان تعذروا باصل الفطرة تعارض بمثله في تخصيص نوع واحد من الامتداد وههنا
من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام — لا تجرد عن الهيولى لا الحكم عليك
ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها

للصورة

العنوان ل

للصورة ويكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما دل عليه البرهان او قولنا كل جسم
مركب من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فانظر هذا مرادك
فالقول بان حاصل المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات في هذه غير مرضي نعم غاية ما في الباب
كون الصورة محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا معنى لجعل ذلك
مقصدا برأسه بل يكون بيانه في ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته
بدليل آخر غير ما ذكره لتعميم فائدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد وسيقاد الفهم منه ان التناهي
والشكل واما لبيانها امتناع العرض للجسم بسبب استحالة في المادة لانها لو وجدت
بدونها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل
الى الثاني لان الاجسام مثل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من
واحد امتدادان على سمت واحد امتدادا ان كان بينهما فاصل منفرج وكلما كان ما اعظم كان
البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لاكثر بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
هف اعلم انه لما تكلم في اثبات الهيولى ومن تركب الاجسام من المادة والصورة
اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا تنفك عن الاخرى لذاتها
وكان البرهان الذي يبنيه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة موقوفا على اثبات تناهي
الابعاد فاحتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التي
هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم من حيث الطبيعي في جهة
المسائل في المادة اعني الهيولى والصورة وكيفية التلازم اللذين هما من الالهي لاجل ما
ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء الملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان
الترسي المبني على نسبة سلامة متساوية الاضلاع والزوايا فكل زاوية منها مثلثا فانه المحوج الى مقدمات

طويه منه سه لقرره بان يقول لو كان امتداد الصورة لكون عير متناه لا مكن ان يكون
غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة نقض الكلي تستلزم بطلان المقدم
وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خارجين من مبدا
وانبسطا الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين وانبسطا على نسبة الانفراج
كان البعد بين الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهي بين البعدين الحاصرين هما
الساقان هذا خلف واعترض عليه السيد في الشرح بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين
الخطين ان كان تزايد الخطين في البعد متناهيا الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد
من البعد الى غير النهاية وجود بعد زايد غير متناه بل كل بعد يفرض فهو لا يزيد على بعد مجموعه
متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد
تزايد الى غير النهاية مع ان كل مرتبه منها في النظام الغير المتناهي متناه لا تزيد على ما تحته
الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض تقاطع بين خطين الداخلين الى غير النهاية
وخط واصل بينهما يكون مع الزاوية المقاطع يسمى البعد الاصل وخطوط اخر غير متناهيه
غير متناهيه زايده على الاصل بزيادة على نهج واحد فيحصل زيادات غير متناهيه
على ذلك البعد موجودة بغير نهاية فتكون تلك الزيادات متساويه ايستلزم وجود بعد
واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساويه الغير المتناهيه على البعد الاول لكون
كل زيادة لوجه بعد هي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساويه الغير
المتناهيه زايد على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واورد
عليه صاحب المحاكمات بان ما اورده في التقرير الثاني يمنع وجود بعد مشتمل على تلك
الزيادات الغير المتناهيه بل كل مرتبه من مراتب الزيادات لا تزيد على مرتبه تحتها الا بزيادة

الواحدة

فكلما كان طم كان الانفراج اكثر فيزداد
امكان الانفراج بزيادة الساقين
ومعلوم ان الساقين صح

واحدة والحاكون الزيادات متساويه او متناقصه لا يتفاوت في بيان المقصود او تحصل بعد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهيه لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات
متساويه او متناقصه فلا فايده في فرض تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد
بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى
عدد الزيادات كل بنظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد وذلك
حيث فرض الزيادات متساويه فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساويه
على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهيه
بحكم الاربعة المتناسبه والنسبه محفوظه اذا فرض الزيادات متساويه واما اذا كانت
متناقصه فلا لعدم انحفاظ النسبه فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اورده على برهان
التناسب المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة
كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاولى من النسب المقدارية التي قد يمكن
ان يكون صماء والثانية من النسب العددية التي لا تكون كذلك فيها لانه حين فرض الزيادات
متساويه فلكل زيادة بعد زيادة الزيادة يزيد بعدها المجموع على نسبة عدد الزيادات
فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صماء وهذا ما قيل في تتميم
كلام المحاكم اول وجه يتوجه في كلامه بنظر وهو ان قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي
غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد
الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الاخر تحقق بعد يكون نسبته
زيادته الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهيه الى عدد زيادات غير متناهيه
ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل

عدد زيادة بعد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون
كل عدد زيادة في بعد حتى يرد المنع بل يجوز ان يكون في بعد يكون نسبة ذلك العدد الى البعد
الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وحدث ومجموع عدد
الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون
في بعد يكون نسبته الى بعد ما كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي
قلنا ان اراد ان يكون كل عدد زيادة في البعد العدد المتناهي ثم ان كل عدد
زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد
الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير
متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف نسلم الكلية من منع الشخصية ولو
ثبت هذه المقدمة لكفت في اثبات هذا المطلوب وقد تقرر الاولى ان تقرر البرهان
المذكور بان نفرض اولا بان فاضلة لا نهاية ونفرض ضلعي الانفراج منها العاد
غير متناهية وفي البعد الاصل زيادة عليه متزايدة ويكون هناك زيادة
على البعد الاصل غير متناهية متساوية والعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فان
كل زيادة وكل مجموع زيادة فهو واقعة في بعد ما من تلك الا بعاد ولو لم يكن كذلك لزم ان يوجد
بعد على جملة زائدة من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه فلا جرم
يكون آخر الابعاد الغير متناهية وهف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع
كان فهو في بعد فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فهو بعد صار غير متناه
بالفعل محصورا بين حاصرين لانه قد صار ... ذلك البعد كما لا يخفى
ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين ... ان المنع المذكور غير ساقط لبعض الاعلام

في تقرير البرهان المشهور بان نفرض من منتصف كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع
الآخر فيحدث متوازيات غير متناهية لتقرر سطوحا غير متناهية في جانب العرض وان اريد العمق
في مقدار سطحي يعني سطوح متناهية العرض غير متناهية العدد في العرض وجب عدم تناهي عرض المجموع
لكن العرض محصور بين حاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعل زاوية الخطين الخارجين عن المبدأ
حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الآخر ويلزم انحصارها فيما بين حاصرين
واما اذا كانت قائمة فتكون الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم
الدليل وفي المنفرجة ظهر ... لانه وجود سطح غير متناهي العرض في ان يفرض ميل الزاوية حادة وانا نقول
ذلك لو وجد من الضلعين ... على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل ... فيه انتهى
في احدى جهتيه ... خط من الخطوط الموازية ولا محالة يكون في كل الخط ... خطوطا
غير متناهية من تلك الموازيات لا الى نهاية منها ولا من السطوح الواقعة
منها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية على ما قرر مجردة عن الهيولى غير خالية
عن التناهي واللاتناهي ومن المعلوم ... ولا تناهيها ... فثبت تناهيها
حتى ثبت ان المقصود في هذا الفصل وعدم تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا تنفك
عن الشكل الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان الشكل
هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل سطحيا كالمثلث
والمربع وامثالهما او الجسم التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة والمكعب وامثالهما فالمراد بالحدود الاطراف اعني النقط او الخطوط اي
وان نقول احاطتها بها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود وفيما ... المعرفة طردا وانما انتقاض عكسه
بهيئة محيط الكرة فهي بحالها ولهذا غير بعضهم المعرفة بانه الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا
او محاطا به وعلى هذا يخرج محيط الكرة عن المعرفة ويخرج محيط الدائرة لخصوص المقدار بما سوى الخط مع ان المعرفة

منها اطلاق الشكل صدق والنوع المقدار على اطلاقه يصدق التعريف على الخط المحدود ولا يحدى بحسب الاحاطة
بالنهاية او السطح بجهة سوى الطول وقد يحيط بسطح المحدود ليس جهة اخرى حتى يصير احاطة بها كما ان السطح
له غير مصور كونه محاطا فيكون احاطة السطح بالخط المحدود نهاية كما ان احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلثة
في المثلث نهاية والشكل انما يكون للسطوح العارضة الذي المجسمة الا اجزاء في الوجود والزمان المعين كالنوم والاحاطة به حداثا
الا ان اتى به كذا لا وجود له يسمى النهم [illegible] على [illegible] الشكل بما احاطه حد او حدود الجسم الا ان حصص
في تعريفه بالمقدار العارض حتى يكون الا على حبها ما يكون له محدودية الارادة سواء كان الارادة من مقولة الكيف
نفس تلك النهاية او من مقولة الكم ما يكون مع وصفه لها فانما يسمى الشكل وقد كذا الشكل وكذا ان التعميم الشكل
النهاية الحاصلة للسطحي والسائل [illegible] للنفس في الجسم بعض الحالات في كلها لان المطلق لا يتوقف على هذا القدر
للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا تختلف مقتضاها في افرادها وسوى ذلك والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل
واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف والتحقق
الفعل عدم الاختلاف النوعي لان معنى الطبيعة النوعية يكون ان يحمله بجميعها من جهة العدد الحاصل على انه على ما كونه
الجسمية حين التجرد فاعلام لكل العدد والتحقق ايضا في الاشكال في الهيولى لعدم قابل لقبول التشخصات المعددة
لنوع واحد [illegible] ما وقع في شرح حكمة العين فسادا كون الشكل مقتضي للطبيعة الامتدادية لانه لا يلزم
كون شيء واحد فاعلا وقابلا فهو مسطور كما سيجيء انه او [illegible] لازم الجسمية وسوى لما مر وعلى النقض
يلزم مماثلة شكل الحجر والشكل بل يعد ذلك كما في الطبيعة الامتدادية لا زمها وحول التساوي في المعلول لا عند
التساوي في العلل كما حقق في محله اللازم وتنوع الكلية الجزئية الاجسام [illegible] لم يلزم ذلك اعترض عليه بان
ما عندهم مقتضى طبيعته وجود الفلك وكله مساو بان الطبيعة البسيطة فلو كان التساوي المقتضي لوجب التساوي
في المقتضي لزم تساوي شكل جزء الفلك وكله واشكل واحد [illegible] بان الا ما يحصله بحسب اختلاف الفاعل كذلك
بحسب اختلاف القابل والفاعل الاجسام بسيطة اي كل فرد واحد الا ماده الكل عرما والجزء العدد وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا

فان

٣٧

فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف المادة نادر فيهما كان اختلاف
المادة بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا فلعل الاشكال والصور يختلف بحسب
اختلاف المادة واما المادة فهي انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر لعرضان
الزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الكلية
والجزئية انما لعرضان المادة بواسطة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى
او بسبب امر عارض لها وهو انفتاح والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل
بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل آخر فيكون قابلا للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة المفارقة
عن الهيولى مقارنة لها هف وفيه نظر لان الاختلافات والشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود الانفصال
كالاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى
ان لا يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
او الاختلاف في المقدارية والشكلية ولو حصل في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل
الا بعد كونه منفعلا فان يصح ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علم سابقا
في مسلك الانفعال من البراهين اثبات الهيولى فيكون المفارق من المادة مقارنا اياها هف
فلا يتوهم انه لو صح هذا الكلام ان يقول لو كانت ملابسة لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد
ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة وهذا في المقدار مستدرك لان اللازم من لواحق
المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي في القوة التي لا يجتمع مع الفعلية كما سبق
لا مطلق القبول والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور
فيه فان حيثية القبول والفعل مطلقا لم يقسم وليس على اختلافهما وكونهما مما يوجب تكثرا اشتبه

للذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما الحضرة الاتقام فيما ذكره
الشيخ لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن المحل والامور التي تكتسب من المحل
اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها
او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد
بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان
ان يكون للطبيعة المطلقة شكل آخر فلم لا يكون امكان تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه
اذ ليس هو خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان شكل الصورة المجردة بشكل آخر لان العارض
للطبيعة يجوز ان يكون غير الشخص او داخلا فيه فلا يجوز ان يكون تمام دائما وان اراد بالجسمية الجسمية
المخصوصة فنختار ان علة التشخص هي الجسمية المخصوصة او لوازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين
اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان شكل بعد شكل هذا خلاصة كلامه وتقرير
ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول
للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المخصوص نختار
ان علته الجسمية المطلقة او لوازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة
فيه وانما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل
المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة المجردة فلم يلزم الاشتراك ولا امكان
الزوال اقول الكلام في تخصيص الصورة المفروضة المجردة عن المادة وتعيينها كالكلام في شكلها
طابق فان هذه تلك الصورة اما لنفس الجسمية المطلقة او لوازمها فيلزم عدم تعددها او لامر
عارض فيلزم [illegible] وجود المادة ولم يحصل الاختلاف والتشخص والعارض الا بمداد لا بصورة
الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم في الشق الذي فرض فيه الجسمية علة انما هو شيء واحد

الشكل

هو ن

هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام كما ان المحض يترتب عليه الاتفاق في الشكل بعينه
عن الشيء بإزائه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة
المجردة وجعلا ما يتلفظ به قولا دون ان يصرح على مقتضاه من اللواحق والعوارض فالمعنى في ابتداء
احتمالات عارضة من العوارض المادية [illegible] لا تجرد عن الصورة [illegible]
في هذا الفصل بل في بيان الهيولى للصورة لتتم ما هو بصدده من اثبات التلازم منهما
معلول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فال
الوضع مقول بالاشتراك على ثلاثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني
جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة
معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا
هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة
اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ماله وضع
ما لا ينقسم [illegible] هذا انما يكون اذا كان جوهرا [illegible] جوهرية الهيولى فهو ينقسم
بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها حينئذ اما ان
تنقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهة واحدة
واستقلاله او في جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهتين واستقلاله
او في جهات ثلث فيكون جسما [illegible] لانه ذو وضع منقسم في الجهات جسم لكن المراد
بذي الوضع في ترديد البرهان يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والهيولى
الجسمية منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز
ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها فلا [illegible] الصورة [illegible]

ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني وقوله لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير كان ذلك الغير
ذا وضع بالذات [illegible] جسمية او جسمية صورة انه لو لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم يكن
الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فبعد انفساخ [illegible] كانت الهيولى الجسمية
مع فرض تجردها [illegible] فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تعريها عن الجسمية يجب الا يكون ذات وضع
بالذات لا يكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منها اي من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا
وكونها جسما باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال ممتنع لانه اذا
انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بنحو واحد من الاستدارة فلا
يحصل الا بطال انقسام واحد من الخط الجوهري فانا ان تحقق في ذلك الخط الجوهري نقطتان
تلاقي [illegible] الطرفين او لا تحقق لا جائز ان لا تحقق والا لزم تداخل الخطوط وهو ممتنع لان كل
خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه [illegible] يمكن ان يعلل الحكم بامتناع التداخل
اما من جهة عدم حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار ليلزم عدم
كون الكل اعظم من جزءه وكلاهما منتف ههنا اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل لا على [illegible]
لا في التاليف [illegible] واما الثاني فلان الخط لا عرض له في العرض ليلزم حين التداخل
اذا فرض خطوط متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء ولهذا جوزوا تداخل النقاط مطلقا وتداخل
الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر
مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصورة مع انهما جوهران على ما قرره المتاخرون فالاولى ان يخصص
الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات ووجهه ان العقل شاهد بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل تداخل ص
في حيزه [illegible] حجما واحدا والايجاز عند العقل [illegible] خطا واحدا او لا
عنده [illegible] الصورية [illegible] بعد الامتياز [illegible] وهذا بخلاف تداخل الاعراض [illegible]

الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور بالمحل وفي بعضها بعض الهوية والحقيقة لا يتحقق
لو وقع التداخل بين الخط الجوهري مع احد السطحين المتماسين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر طرفيه ص
وعرض ولا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات [illegible]
في النهايات فاذا فرض خطوط [illegible] ووقع خط جوهري بين جسمين فالتداخل ههنا في الجواهر المتحيزة
وهو حينئذ باطل ولا جائز ان يحجب والا لانقسم الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير
ما يلاقي الآخر وهو ممتنع لما مر في ابطال الجزء واما انه لا جائز ان يكون سطحيا فلانها لو كانت
سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب [illegible] كل واحد منهما بسطح على ما مر في الخط
واما انه لا جائز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر في
ابطال الشق الاول من الترديد الاول اما ان تشترك الشق الثاني فقال واما انه لا يستحيل
على الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترن
بها الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا تصير ذات وضع وهو ممتنع لان المركب من الهيولى والصورة
جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان تصير ذات وضع فاما ان
لا تحصل في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض الاول
والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن لتساوي نسبتها
الى جميع الاحياز [illegible] وكذا الصورة لا تقتضي الاحياز مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى
متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح
لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق [illegible] لو اثر باثر احادنا الا لاستعداد ولا استعداد
لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع
فانها لو [illegible] جهة ولعلق [illegible] وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات وضع ومكان

لها علاقة مع ذي وضع وتلك العلاقة تتأثر بالامور السماوية استحالت الحوادث في الهيولى
اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا تخصصها حادثة من الامور الطبيعية والفلكية
الا بعد حصولها في عالم الاجسام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر
فالهيولى لو خلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة مالزم الترجيح بلا مرجح وسوق الغرض
بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع
كونها غير ذات وضع لجواز ان تكون للهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن
قبول الصورة الجسمية ابدا او حيث عنه اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية
فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست
الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كذلك لم يكن جوهرا
جوهرا قابلا للحوق الصور وممكن لها بحسب ذاتها الا لحوق الصورة اولى حادث كان للهيولى
يستلزم تجسمها المستلزم للمحال والحكمة لا تستلزم منه المحذور لا يقال [illegible] باستلزام
عدم العقل عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني محال لان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من ان عدم العقل ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا — حينئذ
والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة كما يلزم من لحوق
الصورة لها عرض تجردها بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام بل هي في
الابداع مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء بحث لعدم الصورة على المادة في الوجود
واما انه هل توجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما نحن بصدده وفي هذا الوجه
ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورة بعد التلبس بها ولحوق صورة نوعية بها مانعة عن قبول التجسم ثانيا
فالمخصص لهيولى الاجسام غير مجرد واعترض عليه بان المخصص لحصول الهيولى في حيز

معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية
واجيب بان الصورة النوعية انما تقتضي مكانا كليا للمجموع بها من الاجسام ونسبتها
الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا يصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها
وقال الفاضل الميبذي ولك ان تقول يجوز ان يعرض للهيولى صورة اخرى
او حالة من الاحوال يعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم — اي العنصري
معين من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا زائدا يحتاج في حدوثه
الى مخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي تخلفها الصورة وهي مجردة عن
تلك الامور ثم قال وانه قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كله فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة
النوعية وجوابه ان الهيولى لا تحصل لها في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر
بل هي قابلة في ذاتها لكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان تتلبس بالصورة العنصرية بمقدار
لا بملاء المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص اخر سوى النوعية ولما اشتغل المص بدفع ورود
معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقها الصورة لم يكن حدوثها في موضع معين مع
تساوي نسبتها الى جميع المواضع بهو مدفوع هي انه الجزء المائي اذا فسد الى الهواء حصل في بعض
الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية اذا لم تتشر الهواء ولا رفعها بقوله ولا يلزم
الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان تكون لمائية اذا انقلب هواء وعلى العكس صار المعتد اولى
بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باخذها
هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز المكملة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق
فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص
مع بعض اجزاء الحيز المنقلب اليه المحاذاة له طبعا او قسرا اذ لم يكن في الموضع الطبيعي للصورة

المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا خلاف ضع
السائق المقتضى حصوله في ذلك الحيز المعين فيه حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى
المجردة او المجسمة ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع
الصورة الجسمية شرع الان في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا
فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك
النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار
كونها مبدأ الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالا باعتبار صيرورته محصلا
بالفعل نوعا من انواع الجسم ... الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة بكل منها
ينقسم من اقسام الاجسام الطبيعية لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو امر
حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج
عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيز المعين لما تحرك اليه بحسب ذاته وهذا ظاهر
جدا ومولانا في القول بالفاعل المختار عنده لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري جل
شانه الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها
خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الاثار والهيئات لا بد له من مخصص لعلمنا انه ما قصد
بايجاد الصور النوعية بل ... القوى الكيفية الغير المحسوسة عند من يجعل الفعل ارادة الباري من رجحا
للامور بلا استحقاق حكمة بل مع القدرة الالتفات الى رجحانه او رفع الاعتماد شيئا ... ولا يتوقف
فعلها على ... ولا ... الانسان ان يحلل فيه جزافا امور مع النظر ... يخلق ... بمعنى يرى
الترجيح جزافا ... في الدورة الاسلامية ... في عصر الاقدمين
وانما اثبتوا ... ارادة جزافيه لبعض الاشياء كتقليد ... الرحى واعادة المعدوم

وغير ذلك

وغير ذلك من سوسما يهم لمصالح اوليهم واحبي جاء تهيئه في بعض اهل الحق ان يظهور مثل
هذه المذاهب القطعية الحكمية عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرناه
فنقول كل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضيه وذلك النوع بحسب ذاته الحركة
اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك
الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول
باطل لاستلزامه جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذا الثاني لاستلزامه كون الفلك والعناصر
واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث هذا اختيار لقوله
لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر خارج عن الجسم
ولا للهيولى كما قررنا هو اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول
والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين فتعين الثاني وسوالمط ومن المشككات
في هذا المقام ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور الى
غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور الى العنصر بالى اختلاف الاستعداد
في مادتها المشتركة بحسب الصورة السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف موادها في الهيئات قيل
فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور واجيب عنه بان معارضة
الاعراض ومبادئها من ان كون الجسم بحيث يستحق ... عن حصوله في ذلك الان وكونه بحيث يقتضي
عند عدم المانع عن مزدوجه ... يحصل الجسم ... المبادي فان المعتبر
تسهيل لشكل الماء ... لمكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي او عند جموده او صعوده
بالقسر ... تلك الصور ... الاعراض مختلفة ... بعضها من
الكيفيات بعضها من باب الابن ... سائر الانواع ... بعضها بتوسط البعض

بناء على قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان استند وجود كل صورة بعدده بطل قولهم المادة
الواحدة لا تقوم بصور شتى في درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كان
هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور تفعل بحسب ذاتها وتفعل بحسب المادة وبعضها يقتضي حفظ الأين
بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا القياس سائر الاعراض
واعلم ان اثبات ان لكل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو عن صعوبة
فلا بأس ان نبسط في الكلام ثم نعقبه بما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع
المعلم الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن قبله من الاقدمين من اليونانيين
كهرمس وفيثاغورس وافلاطون من حكماء الفرس والرواقيين وما تبعهم كصاحب حكمة الاشراق
فيقول ان المشائين يثبتون تلك الصور بناء على انه الاول من جهة كونها مبادي
الآثار المختلفة وهو الذي اورده المص هاهنا تقريره ان الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار
ليست لاجل الجسمية لاشتراكها فلا بد ان يكون لها مبادي وما هي الا ان تكون الجسمية او الهيولى او امور
اخرى والاولان باطلان لما ذكر فهي امور مغايرة لهما فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو
محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثارها في الاجسام واما ان تكون
غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن حقائق تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لانا نعود
الكلام في تخصيصها في امور داخلة فيكون صورا لا اعراضا وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه
الاول انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق
خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن تبعه ومن قبله من المتألهين
وحكماء الفرس كالشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق
وغيرهم الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها

في عالم

في عالم القدس وهو عقل مدبر له وهو ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام
النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة عن قوة بسيطة عديمة الشعور وهذا
عن الصبا والالكان لنا شعور بها وهؤلاء يعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش مثل
الطاووس ليس انما كان لاختلاف امزجة تلك الاريش من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ
بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه
الهيئات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات نورية في ناسوتية تلك الارباب ويقولون [illegible]
كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا
وانجذاب الدهن الى النار لمناسبة انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه
ولا انجذاب النار بمناسبته لما هو الله لمن يتعلق بصاحب النوع للنار اي رب الصنم
وتعينها وهو الذي سماه اهل الفرس اردبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات
ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها
المشاهدة الحقة المتكررة المبنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا اعتقدوا انها
مخلصين لما ان [illegible] كما ان المشائين في بطلميوس وابرخس حتى ان ارسطو عول على ارصاد
بابل واعتبروا رصد شخص او اشخاص بعدده من اصحاب الارصاد والجسمانيات في الامور الفلكية
حتى بنوا عليه [illegible] وهو اعلى علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعول على اساطين الحكمة والنبالة في امور
مشاهدة بانوار صادقة في الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس
وليس على حصر العقول في عشرة او عشرين ومائة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان تحدد الافلاك
في التركيب باول تناهي العقول في الترتيب بل العقول كما عند الشيخ الاشراق يحصل منها مبلغ
كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب منها طبقة اخرى تجري مجرى الفروع

عرضية

والاحسن لاخس

النوع صح

يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات والاشرف من الاشرف وعدد الفرد لعشر كثير كما في القرآن ولا يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النفس ان النفوس لا بد وان يكون سالم ابدانها وصاحب النوع لا يمكن سالم جسم النفس على انه ليس واحد ولصاحب النوع عنايه بجمع ابدان نوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه شخص حيوان من نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك لان رب الطلسم لنوع اذا كان صاحبا لذلك النوع فلا يكون محتاجا في الاستكمال بخلاف النفس فانها مفتقرة في الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس ليستكمل بالعلاقة ومن له رب الانواع الجسم لا لقهره وعلاقة وكذلك الجسم ويحال المفارق المحض النسبة بمنزلة الواجب لذاته في العلاقة الجسمانية لنقص له والذي نوع الجوهر ويحصل وجوده كيف يحصل لعلاقة حرصه وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والحاصل سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام شئ سوى ذاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها واحسن غير هذين الاشكالين انا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار اما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدا فيها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الماء والتبريد فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مغاير لهما يصدر عنه تلك الآثار او الاعراض اللازمة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا او كل ما يوجب اثرا في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدا اما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة المحماة مبدا الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يحصى فلعل تلك الاشياء آثارا مما ذكرتموه بل هي معدات والواهب غيرها لا ما يقول مثل هذا انما يثبتونه صورا والقصد ذلك

الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدا للآثار المنسوبة اليها لذاتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما ترى ان طبيعة الحجر مثلا مبدا لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدا لحركتها الصاعدة وهكذا اما ترى في الكيفيات الاخر مثل ان طبيعة الماء مبدا للبرودة فيها وطبيعة النار مبدا لحرارتها واستدل على ذلك بعدم جواز ذلك لان مصدر الفعل الجسماني ما لم يكن جوهرا وجود الجسم لا يجوز ان يصدر عنه فعل لما يشاركه في نوعه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا تصدر عنها فعل الا بواسطة اجسامها والطبيعة من جسمانية فلا تصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي بواسطة جسمها شرط في ايجاده انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم بشرط كونها فاعلة لو كان جسمها واسطة لا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي هي سر من الاثار وفعلها في اجسامها مع ان معنى قولنا الطبيعة هي مبدا تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك ان الجسم المنطبع فيه تلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة فادام استعدادها لما افاضها واهب الصور عليها ما دل على هذه الاستحالة انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول تلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدا لذلك وهكذا في غير هذا اذ ما ثبت حدوث بعض الهيات والصفات مقيدا وجوده على وجود البعض وجوده شرطا لوجود الماء وكذلك نسبة الفيض الى الماء هي علته الطبيعة الى ما قلناه هذا كلامه منقول الاخر ان هذا الكلام من الرئيس مما لو بدا له الحد ما يقرر اعظم مما فانه لما بين ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امرا مغايرا لتلك الاجسام فلنجر مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار كالاحالة في نسبة جوهر المعدني والاشياء والتوليد والتصوير وغير ذلك

فالمقومة لها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا تتم الفاعلية الا بها كالميل
والحرارة والبرودة وامثالها والتحقيق ان القوى كالعادية والمصورة عندهم من الاعراض
مع انهم يسمونها طبائع ويقولون انها في ذي الصورة فاذا كانت هذه المؤثرات القوية
عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والتحقيق ان الاخذ جهة كونها مقومة للمادة بانه
اما العلم بضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مخصصا لذلك
النوع مستقل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما
للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان تخصص
بواحد من انواع الجسم فانه لا بد ان يتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا حجرا
فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر فلذلك الامر
جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولا لعلاقة الجسم الى غير مع
بقاء المادة الحاملة كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والا عراض
عليه من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فبان الاحتياج الى حاجة الجسم افتقار المادة الى تلك
المخصصات بحيث لا بد لها للجسم وعدم تصور خلوه عنها غير صحيح لان ما يسمى له لخلوها عنها
على جوهر بها وافتقار المحل اليها انما الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم
بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل
ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة
الى تلك الصور في عدم تصور خلوها عن الصور فلا نسلم دعوى امتناع خلوها عن صورة لعينها
بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله مع ذلك ثم
ان الجسم لا يكون الجسم المطلق غير متصور الوجود في الاعيان الا بالمخصصات لا واحد كثير تلك المخصصا

مقومة

٤٢

مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومن اسمها صيغها مقوما
لوجودها مع ان التعويم والتحصيل بهما اولى وادم فمن هنا كان كما سميتم مخصصات
الجسم صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل ان الماهية النوعية ما به الحصول
فقياس ذلك في الجسمية انها ما لقاصر الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق
التي تسمونها صورا النوع فهي تمام الحصول والاحتياج الى الوجود الى المخصصات مشترك
الوضوع من الجسمية والانسانية فهذا لا يوجب تماسها احدهما وعدم تماسها الاخرى فان قيل مخصصات
النوع تعرض عن اسباب خارجة وامور اتفاقية لا يقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه
صور النوع تلحق الاجسام او الهيولات باسباب خارجة واستعدادات كالمائية والهوائية
وغيرها فانها تلحق الهيولى من جهة تلك الاستعدادات ليست بمقومة لحقيقة المادة الكلام في دعوى
كونها مقومة لوجودها لها دون غيرها من الاعراض من اول البحث انه يها وانتم لكم تقولها
لوجودها لها فان استند اللزوم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا النوع مخصصات الانواع او نظرا ونها
للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق اما ثانيا فان الجوهر على ما عندكم
هو الموجود لا في موضوع فيقول صور المركبات وهيها موجودة في موضوع فيكون اعراضا
وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان صور العناصر على رايكم كافية
في تقويم المادة والا لما صح للعناصر وجود وصور العناصر باقية في المركبات العنصرية على مذهب
المحققين فهي مع الواحد بها مستغنية عما يحل فيها فما سميتموه صورا اي عرض فان قيل ان
وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع غير للافراد والمجموع جوهر والصورة مقومة
لوجود المجموع فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظر الى مفهومه من حيث هو مجموع وجد مادة اشياء مع
اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور المركبات لا

ع

ومفهوم ا

لعموم وجود الملتئمة للعناصر بل لعموم اجتماعها والاجتماع عرض ومفهوم العرض يجوز
ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لمهيات الاجسام لعروه ان الصورة الابد
في الاجسام يتغير يعبر بها حالة هو بخلاف الاعراض وتبدلها في الجواهر لا يعبر حوالها
فليست الصور اعراضا والايراد عليه نيابة عن الصدر ان من الاعراض ما يعبر بغيره حوالها
فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو في الجواب انه حديد
او الحديد بعد ما اذا حصلت فيه الهيئة الحديد السيفية فيقال انه ما يقول الجواب انه حديد بل
انه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وكذا الطين اذا جعل كيسا وتمثالا
نهاية للجواب انها طين بل انه [illegible] لم يحدث فيه الا الاجتماع وهيئات هي اعراض
فقد علم ان تبدل الجواب ولا مدخل له في كون المتبدل جوهرا او عرضا كيف ولا يرد
رسم الجوهر ما يتبدل به جوابه بما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التعريف بين
المهيات الطبيعية كالحيوان والانسان ومن المهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير
مفيد ان لو الجوهر ما يتبدل به حد والمهيات الطبيعية جوهرية والعرض ما لا يكون
كذا او ليس رسم الجوهر والعرض في المواضع بها الجسم الا ان يحدد اصطلاح
آخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود
لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع ومرجع الضابط في العرض على استغناء المحل عنه
وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري على افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقوم تقوم الوجود
لا تقوم المهية فان الحال الصوري يحتاج اليه المحل بحسب الهوية او تعقل المحل دونه والتقوم
بحسب المهية لا يمكن تعقله دونه كذا الى افتقار المحل الى ما تحته من الصورة لتقوم الوجود لا في تقوم المهية
فرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما [illegible] عن الادلة اصح مثل ان [illegible]

جوهرية الصورة الطبيعية من الناس واما الذي وضح لي في هذا المبحث موافقة
عن الامور المتقررة في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يحصل حقيقة محصلة نوعية
لها وحدة طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين بحكم
وكذا في المركبات الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا
ليس كل مفهوم يقترن بمعنى يوجب ان يحصل له ذاتا واحدة وادوه تحت جنس والا لكان للانسان
مع السواد نوعا ومع العلاجة نوعا آخر وليكون الانسان جنسا ولهذا الحكماء ابانوا
مفهومات المقدار كالابيض والاسود ولا حظ لها من التحصيل النوعي لا لانها
[illegible] لم يكن مجموعها من مقولة واحدة وان كان يجوز كون حقيقة واحدة
مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق عليه حيوان عالم طويل قائم
[illegible] الا انه لا يوجب ذلك كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف
والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنس بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر
بالذات دون البواقي الا بالعرض [illegible] مقولة لا يكون لكل واحد من الجسم العادي
والهوائي وغيرها حقيقة محصلة لها حد طبيعي ملتئمة من الجسم الذي هو مشترك بين سائر الاجسام
ومن امر محض لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات بل يكون
من مقولة اخرى كالكيف مثلا لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء
من المقولات الاخر بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع تحت الانسان والواقع
وذلك بالاتفاق [illegible] محض [illegible] الجسم [illegible] الصورة النوعية والاسم
تلك الحقيقة انما هي [illegible] الفصول [illegible] الجسم [illegible] الجنس والفصل
في المهيات المركبة ماخوذان من المادة والصورة الخارجيتين [illegible] محفوظة الحقائق

في الذهن والخارج على ما هو رأي المحصلين الذاهبين الى التخالط المهاني انحاء الوجودات
وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان كما ان فصول الجواهر جواهر
وفصول انواع الاجسام متحدة بحقيقة مع صورها الحقيقية فلا محالة تكون تلك الصور جواهر [margin: انحاز جه ا]
وقد ذكره الفاضل في نظم الطبيعي ان تلك الصور الطبيعية فصول للجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور
الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية محصلة هي الصور النوعية باعتبار تحصل الابعاد [margin: هي ا]
المحصلة المخصصة بنوع نوع من الاجسام في تلك الصور لا على الاشياء وان كان لكل نوع منها
دواعيه من ملائكة الله الروحانيين تقوم بكلائة ذلك النوع باذن مبدع الكل جل اسمه
واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها شان في المواد بعد ما يفيد [margin: وتحصل ا]
من خارج فان الاستعدادات والاستعدادات لبسائط محصلة تقوم بها
انواع الاجسام بل هي انواع لامور محصلة تخصص بها الجسم تخصيصا اوليا ذاتيا بها
الابعاد لا الافادة واختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع الى اختلاف حقائق بها المقادير
لا الى اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها مستعدة لحقيقة الذات
على الهيوليات واستعداداتها كما ستطلع في مبحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات
او اختلاف استعداداتها انما يصح لاختلاف المتحصلات واتحاد المحصولات للحقائق
الفيهاض الحق الذي منه جميع الحقائق هو الباري العال على فوق علمه بالنظام الاتم والخواص
العقلية والمعارف الربانية وحامله روابط قصية ووسائط جودية كما زعمه الفلاسفة كافة
واعلم ان الصورة الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلاثة مقومة للجسم بحقيقة الجسم
بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما ستعلم في البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية
مقومة لحقائق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما علمت الهيولى لا بالصورة

الجرمية في الجسم لا بالصورة الطبيعية فلتمت الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة
لحقيقة الجسم فكل من الصورتين جعلته لقصده لشيء وعلمته لآخر كالفصل بالقياس
الى النوع وحصته من الجنس المشخص بالقياس الى الشخص وحصته من النوع ولما كانت
الصورة الجرمية مبدل مبدل الصورة الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس
في الشفاء وغيرها فان كل صورة محددة من الصور الطبيعية تحصل معها مقدار آخر
واستعدادات اخرى فيحصل معها اتصال آخر فلا معنى لاحد ان يقول ان الصورة
الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصورة الامتدادية
فان الجسم جزؤه الاتصال القابل للفرض للابعاد الثلاثة واذا تبدل الاتصال الصوري
تبدل الصورة الطبيعية تبدل الجسم ايضا فتجدد مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس
الجسم كالهيولى التي تبقى بعينها وتحصل حدودا مختلفة تقومها على سبيل البدل
والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق ان الصورة
تحقيقها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والموضوع تقوم حقيقة العرض كما تقوم تشخصه وحيث
كانت الحكمة نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا
وكبرا فالهيولى تحفظ تشخصها بالحفاظ نوع الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصور
الطبيعية المتخالفة الانواع ومن هاهنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي
كان موجودا مع النفس وحدث جسم آخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين العقلاء في الحلاوة [margin: لتحط ا]
يتفرع على الخلاف في جوهرية الصورة وعرضيتها ولقد اشبعنا الكلام فيها لتحفظ الناظر
في هذا المقام وقد بقي بعد حجابا في الرواة ادبها لهاديه الى الصوب في الاختصاص في كل
واعلم ان المراد بحث الصورة النوعية من اثبات صاحب التلازم اشارة الى ان التلازم مع الهيولى

وكذا الكيفية لا تختص بالصورة الجسمية بل تتناول للصور من أن الهيولى لا توجد بدون الصورة
الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى
فالهيولى مع الصور متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر إن شاء الله تعالى بزوالها
وهم أو اشتباه ربما وقع لأحد في كيفية التلازم الثابت بين الهيولى والصورة دالوهم
والاشتباه نوع ضلال يعبر المصنف عن إزالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر وتقديم ههنا
ما هو عليه الكلام في المط وهو أن التلازم عند التحقيق لما يقتضيه على ما يوجب أن يكون المتلازم
منهما ومن معلولها أو من معلوليس لها لاشتراكهما في وجه كان بل ما يقتضي تلك العلة ارتباطا
افتقاريا منهما في وجه من الوجوه إليه إذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ويمكن فرض
انفراد أحدهما عن الآخر وما نطبه الجمهور من أن المتضايفين اللذين منهما متلازم المهية
أنه لا يحقق افتقار منهما باطل أما المتضايفان فافتقار كل منهما في معروض الآخر وأما المشهور
فافتقار بعض كل منهما وهو إضافته إلى بعض الآخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم
الصعود وتعاكس القضايا وتقاوم المتنين المتحسبين ليس من باب التلازم بل من باب
مع الاتفاق المتساوية الميول كجوانب الأرض في مركز الكل ولو عدم التلازم فلما هو
في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما محتاج في ذلك إلى ذات الآخر وأما المعان
تحت المعلولية فليس يصح أن ينسب إلى درجة واحدة في حدود واحدة حقيقة بل يجب
إنهما ينتهيان على موجب أحدية الذات متكثرة الجهة الاعتبارية وكل واحد منهما لان الواحد
يستند إليها من جهة تصدر عنها بتلك الجهة فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة يستلزم
الآخر بجهة أخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم كون ذلك وسطا له أو لها
هذا القول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم أن الهيولى لما كانت علة موجبة للصور

محصّص

فراهم وهو سوال أن التلازم من كل متلازمين علة واحدة مطلقا سواء كان منهما ارتباطا افتقاريا أو لا وإن سلمنا أو علمنا بأن كل معلول يستلزم علته والعلة يستلزم المعلول فذلك المعلول المستلزم المعلول الآخر ولا يلزم واسطة ورد وأقول الفاعل من كل معلولين على واحدة كذا يقتضي العلة ارتباطا افتقاريا منهما فإن المتضايفين اللذين معلولا علة واحدة منهما ملازم وكذلك ليس الارتفاع العلة ارتباطا افتقاريا بينهما

لا بها

لأنها القابل المحض كما سبق وبينا القول فيه والقابل من حيث إنه قابل لا يكون فعلية الحصول
ولأنها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لأن فعليتها به لما مر والأشياء التي لا تعلق واسطة والأولى المتقدمة
الهيولى المتقدمة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لأن الصورة سبب لوجود الهيولى
فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب أن يكون موجودة قبله بذاته والصورة ليست علة
للهيولى سواء كانت علة مطلقة أو آلة أو واسطة والآلة بأنه يؤثر الفاعل في منفعله القريب
والواسطة هي معلول للفاعل في طرفيه أحدهما معلول مطلق للآخر علة لبعده
والواسطة معلول قريب لأحدهما وعلة قريبة للآخر لأن الصورة إنما يجب وجودها
مع الشكل أو بالشكل فإنها تحتاج في تشخصها في الشيء إلى الشكل والاستعداد لأن علامات
الشكل هي الصورة بما جرة عن الحدود المتناهية عن المقدار المتناهي عن الجسم غير صحيح لأنه
إنما يحدث بأخرة عن هذه الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم بأخرة عن الصورة الشخصية ولا يبعد
احتياج الشيء في تشخصه إلى ما يتأخر عن هيئته كالحكم في الأين والوضع المتأخرين عنه أو عن
بعضهم بأن احتياج الجسمية في تشخصها إلى الشيء والشكل وأمثالهما غير ظاهر لأن الحرى منهما
بعد أن يقع ليتحد السخص الصورة كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة والتمام الكلام في
الكل لا تصل الشخصية بجواب أن الأعراض المشخصة للمادة كالوضع والأين غيرهما مشخصات
للشخصيات أما أنها بحصل بها امتياز الجسم عن سائر الأجسام أولا لأنها لوازم الأمارات للتشخص
بعد امتناع الحمل في كثيرين الذي حصل لبعضهم عبارة عن كون وجوده الشيء بحيث يعدم مقومات الهوية
الشخصية وهي تمامات علة التشخص لنوع ما وهي ما ذكرناه لا في الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه
جسما أو في كونه مشخصا إلى الأين لا من حيث سواء بعينه لا من حيث سواء بل يحتاج إلى الأين ما سواء بما في الحكم لما سوى
جسم أو بما سوى ابن بعينه التشخص بما هو جسم بعينه وكذا الحال في سائر الأعراض التي بها المشخصات

كما مر

والشكل لا يوجد من الهيولى بل اما معها او متأخرا عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى
لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات
فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء المتقدم
على مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية اما مع المتقدم على الشيء
بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء الوجه في ذلك ان التقدم في الوجود بحسب الذات انما يتحقق
بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدمة على الآخر ايضا لاشتراكهما
في كونهما معلولا لها متساويا فيهما واما التي لها تقدم على احدهما بالذات على ما هو على الآخر
لكن لعدم كونه معلولا لها وهذا يدفع الاشكال الواقع من كلام الحكماء حيث حكموا بان الفلك
الحاوي لو كان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك المحوي الذي هو مع عدم
لكان الفصل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لاحتمال المعية
تارة على علاقة التلازم من الطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما في لاصل المحقق
شارح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن البين ليس العلاقة بينهما
علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما دون الاخرى وان عرض لهما علاقة
التضايف من جهة كونهما متلازمين متقدما او متأخرا وذلك الشرطي متلازم وانهما لا بد
هناك من علة او [illegible] ان شيئا منهما ليس علة للآخر بل هما معلولا علة واحدة
موجبة لهما كشفا لمعنى التلازم فان وجود كل منهما على سبيل واحد متصل مفارق
عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان يفيض كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه
الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخلو اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها
متعلقة بنفس ذات الاخرى لتعلقنا افتقارا ما فرجح على الوجه الذي [illegible] ليس له تعلق الافتقار

على الفلك المحوي الذي هو مع
عدم الخلاء لكان متقدما

وفانه

٣٩

من جانب فيقال التلازم بالطبع على المصاحبة الاتفاقية كما علمت او يكون التعلق
الافتقاري من جهة في الوجود كذلك لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعرض
فيكون ان عرض ضمن متناهي المعروض كالابوة والبنوة او من الجنسين ولكل من الذاتين
بنفس ذات الاخرى وذلك لان اصل الوجود لا في وصف آخر كالشمس التشخص فيكون
على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فيصح فرض التلازم بينهما بحسب الوجود
فقد علم ان لا بعد فرض القسم لكل منهما لا يمكنه ان يدرك الاقالة من التشخص لا ان في
الافتقار منهما جميعا ونقول ليس احدهما بان يقوم بها الآخر شيء علينا ان نظرا بهما
لك [illegible] ان يكون لها حينئذ [illegible] للهيولى الا من القبول [illegible] لها [illegible]
[illegible] والفاعل من حيث هو فاعل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علة الا استعداد
انما يكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها
فقد بعدت الصورة للعلة [illegible] مطلقة فيكون [illegible] العلة التامة للهيولى
عن الفاعل [illegible] او بعدا و [illegible] المطلقة لكن لا بشخصها [illegible] الهيولى لوازم
تشخصها من التناهي والشكل بل بحصتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى طبيعة
الصورة لتكون شريكة لعلتها الفاعلة والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور
خارجة عنها لازمة لوجودها وفي هذا اشارة بقوله وليست الهيولى علة من كل الوجوه عن الصورة
لما علمت انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا علة عن الهيولى من كل الوجوه لما
علمنا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى مهية الصورة دون شخصها
في وجودها ولقائها واذا قد علمت ان الصورة شريكة العلة الفاعلة للهيولى فلا بد منها من اصل
موجود دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد [illegible] المقاصد

اولى من الاخرى بعكسه فقد يعني ان احدهما
بخصوصها متعينة بان يقوم بها الاخرى

ولم يعين شيء من هذه الصور التي يحصل وجودها عن السبب الأصل ويستحفظ تلك الهيئة في عالم
الاستقصات بعد الصورة ثم يسمى الهيولى السبب الأصل والصورة من حيث صورة
ما حصل عنهما يحصل العلة الثانية القريبة المسماة الوجود والصورة العامة شريكة للسبب
الأصل في إفادة الهيولى بما يماثل الزائد في أنها صورة وبما كالها في النوع يحصل المادة
جوهرا بالفعل عن الذي كان بالقوة وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبدأ
لذات شخصية هي الهيولى وقد تبين في موضعه أن الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد بالعدد وجوابه أن
ذلك غير مستبين الفساد في الشرائط والروابط فإن العقل وإن يستوحش عن تجويز كون
المعلول أقوى تحصلا من علته إلا علة لكن لا يمنع ذلك في الشرائط المتممات وغيرها ويجوز أن يكون الواحد
بالعموم المستحفظ وحدته عمومه بواحد بالعدد يكون علة لواحد بالعدد على أن ذلك لا يخرج العلة
الثانية عن الوحدة بالعدد ولقد شهد الحكماء المتقدمين لعددي واستحفاظ الهيولى الشخصية واحدة
بالصور المترادفة المسماة وحدة عمومها من [illegible] معنا ما يدعا مات متعاقبة من كل
منها ويقيم أخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخاصة كالحال في عالم الطبائع الأربع
فإن الصورة اللازمة هناك نفس العقل الواهب للهيولى ما دون يسبغ الكل بما هي صورة مطلقة
لا من حيث هي شخصية فإن كانت هذه لازمة الشخصية لا حسابها في المادة من عوارض شبهها من المقدار
والشكل ولذا قال والصورة تبقى في الهيولى بشكلها اعلم أن الصورة وإن كانت أقدم
ذاتا من الهيولى كما علمت لكن أعيانها الشخصية توجد بكثرة العلل من الحاسة لا على الوجه الذي يكون التشخص
الهيولى بعين ذات الصورة الشخصية وبتشخص الصورة إنما هو بالهيولى الشخصية لا الهيولى بما هي هيولى
أو لا لعقل بهذه الحال بدون المحل والإلهام للاحال مع بدل المحل بل هذه وما [illegible]
الهيولى بالنسبة إلى الصورة فإن قيل إذا عدمت الهيولى تعدم الصورة فيصدق [illegible]

واحدة

واحدة منهما تبع نوع الأخرى فلا تعين لأحدهما نقوم الأخرى فلا الأخرى بعكسه
قلنا يعني أنه لا يبقى الهيولى إلا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما أن اليد إذا حركت
المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح أن يبطل حركة
المفتاح إلا وقد بطلت حركة اليد أولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات المتلازمة
المتكررة فيحبس بين العلة الثانية ومتمها الآخر ومن المعلول في الرتبة والوجود إنما يكون بحسب الزمان
لا بحسب الذات والعلية بعينه رتبة وجودا بالمرتبة والسبق والمعلول باللازمة واللحوق
وإن كانا في درجة واحدة بحسب الزمان بقاء وتحققا والله أعلم — لما فرغ عن تحقيق
ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم أراد أن يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن أعني البحث
عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ بما هو الأشهر منها وهو وقوعه في المكان فحقق أولا ماهية
المكان في هذا الفصل واستأنف بعد ذلك الفصل الذي يجيء بعد هذا الفصل ويحرر برهان تبيين أولا
كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فيقول الأمر المسمى بالمكان بالذي يكون حيزا
للجسم إذ لا يكون فإن كل جسم منه فإما أن يكون هيولاه أو صورته وإن لم يكن حيزا ولا شك أنه
منه أن يكون مساويا له فلا يخ إما أن يكون عبارة عن بعد يساوي أقطاره أقطار المتمكن فيه وإما
أن يكون عبارة عن سطح من جسم ملاقيه وإن كان بعدا فهو إما أن يكون موجودا أو موهوما
فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب إلى كل منها ذاهب ولما كان الإشكال في ماهية المكان أنها البعد
أو السطح خصصهما بالذكر فقال وسواء إما الخلاء أي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا أو مشغولا
أو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم أنه المكان
للمكان أمارات أربع يتصالح عليها العقلاء حتى لا يكون النزاع لفظيا وهي أنه الجسم فيه
منقطعة عنه أو ما في معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في واحد منه وحصول

عبارة صر

ولا ان يكون منقسما

بالجهات فيصول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم
في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جميع الجهات او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا
ولا يجوز ان يكون خلاء في الكثير لعدم صحة انتقال الجسم بسطحه مع بقائه بحاله بل بما يحاذيه يجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والالم يكن مكانا له فهو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم
الاول والشيخ وباقي اتباعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم
فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان
هو البعد الموجود المجرد عن المادة وبيانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور
واما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار
والشكل يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم ولما كان مذهب الشارح هو الحق
عند المص اراد ان يبينه في هذا الفصل فقال بعد ما ردده بين البعد والسطح بحيث حصر الاحتمالات
حيث لا يتصور شيء سواهما ووجد له امارات المكان والاول اي البعد مفطورا كان او موهوما
باطل فتعين الثاني وهو السطح المذكور واما قلنا انه باطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما
ان يكون لاشيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة كما هو كل من شقي الثاني باطل فكذا
المقدم اما انه لا يستلزم الشق الباطل لانه يكون خلا اقل من خلا فان الخلا بين الجدارين — الاول وجه
اقل من الخلا بين المدينتين فيقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار و
يستحيل ان يكون لاشيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الموجود مع
تلك الصفة فيمتنع الخلا بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا يستلزم الشق
الثاني منه اي كون الخلا بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجد البعد المفطور مجردا عن الهيولى لكان

لذا

لذاته غنيا عن المحل والالم يتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول لما من الامور التي تعرض
للاشياء لا لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح واذا كان البعد المكاني لذاته غنيا
عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه مع ان البعد المادي حال في الاجسام وهذا انما
يتم اذا ثبت كون البعد فيه نوعية ولم يبرهن عليه بعد فيقل لو كان البعد المجرد موجودا
لكان مماثلا لو جوانبه الابعاد فيلزم تشكل في الوجود ويقول لا يمكن ان يحصل للامداد
الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون قابلا بقوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدار حلاله
الاول فيه بحث لانا لما ذكره شارح حكمة العين من انه يكون الانفعال اي الانفعال الكائن لواحق
المادة نظرا لان الثاني لدليل هو ان الانفعال المخصوص الذي يكون للانفصال الانفكاكي م
لواحق المادة لا غير والحجة لا يحتمل اشكاله من غير الانفصال كالاشكال الشمعية المبدلة بحسب
التشكلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكان الحق طريق اخر
الهيولى عنه في شكل الانفصال بل لا ما نقول الانفعال المستدعي للمادة هنا مرادا
عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بقوة استعدادية بطل تلك القوة بطرو تلك الحالة والحكمة
العوارض المفارقة ما يحتاج حصولها في كل شيء الى كون ذلك الشيء ذا مادة يحلها واللوازم والاتكا
المفارقات التي ذواتها مادة من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد
متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان تشكله من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو ممنوع وهم
الدلائل التي اقيمت على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعدا لكان له
خاصية الكمية الاتصالية وهو قبول القسمة الوهمية فهذا اي صحة الانقسام يكون لذاته او لامر حال فيه او محل له
فعلى الاخير يلزم كونه مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلاف الفرض تجرده عن المادة
وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره اما الاول فلان المتصل بما انه لا يقبل

القول صح

الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة
وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام بذا المحض ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس
لقائل ان يقول انا لا مادة له لا يقبل الانقسام عن سلم عنده اصحاب هذا الرأي لان الجسم يقبل
الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول قد سلم منا ان الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث
مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم او جزءه ولا ان يقول لا نسلم ان
المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا
نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلاء بل ذلك بواسطة كونه
قابلا للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا
يلزم تداخل الاجسام والابعاد بان يكون احد البعدين حاصلا في الآخر وهو غير صحيح لا لان القائلين
بالبعد يكرهون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اوله وهو ان امتناع تداخل الجسمين
اما ان يكون لمانع من المادتين من الجسمين او من البعدين او من البعد والمادة او من كل واحد
منهما مع كل واحد منهما اما المانع من المادتين فهو اما لذاتيهما او لمانع البعدين فان كان الثاني
فيكون البعدان بما هما متمانعين عن التداخل لذاتيهما لا المادتان وان كان الاول فذلك باطل
لان الجسمين المتصلين اذا اتصلا يصيران مادة واحدة واما المانع من قوام المادة والبعد
فهو ايضا صحيح لان المادة ذاتها تأبى البعد وتقدره وتسري كلها في كله وان البعد بعدها
فالمانع هو البعد بالقصد وان لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة
والبعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان امتناع الانفعال عن التداخل في نوع من المادة
والتحيز والفيض يلزم على تقدير كون المكان بعدا ان تساوي الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبعيا لبعض
الاجسام وكون الآخر للآخر والفيض يلزم من المكان بصاحبه في ذاته بالحركة الا اذا يريد الامكنة الغير المتناهية

دوام اصابه

مال اللزوم ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم ... الجسم
في المكان تداخل البعدين اي بعد البعد القائم في البعد الذي هو
مكانه وكونه ... [illegible]
والجواب ان ... [illegible]
... المادة ... المذكورة صح

وهو اشنع منها امتناع الجسم لها لانه يلزم للبعد المناسب للحركة ويلزم ما في الشرائف
لذلك الشيء وهذا الصرف حتى لكن البعد تهيؤ بوضعه وانه يلزم سكون المتحرك
اذا وضعت نملة متحركة على محيط دائرة من الرحى حيث كانت تحركة الرحى في خلاف جهتها
وهذا معارض بحركات المتحرك في الماء على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان
بوجوه منها فساد الاحكام بحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف
في الريح الهابة متحركا لاستبدال امكنته وان يكون المحوق بالكرباس والمحمول في الصندوق
متنقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحجر المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته في جهة عكسه
لعدم تبدل امكنتهما ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم من لزوم ازدياد المكان مع نقصان المتمكن
زيادة المكان مع ذلك النقصان ونقصان المتمكن مع زيادة المكان يظهر الاول في الزق
المملو ماء او هواء اذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المدورة
مرة وفي المبسوطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة
مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المكان الطبيعي للاجسام التي عند ذلك
ولها وجوه من الامكنة جودة المشهورة المسطورة في الكتب فمن اراد الاطلاع عليها فعليه بمراجعة
والمساجات المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين وعند بعض الاعلام ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط بخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد على اكثر ما يرد على القول
بالسطح ولقربه من مفهوم العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه
والله اعلم   كل جسم له مكان او مستقر طبيعي يطلبه عند الخروج
عنه بالطبع وهو عند القائلين بكون المكان هو الفراغ الموهوم وهو عند من يقول ان المكان
او المكان عندهم ما يعتمد عليه في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الآخرين

فليراجع الكتب المبسوطة وكلها اوردها
على كل من هذين المذهبين صح

٢٤٤

على السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع
ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عنده قسم واحد فالمراد
كونهما واحدا في انه لا مكان لكل سوى الجرم الاعظم وسواء في الاغلبية كما توهم وذهب بعضهم
الى ان المكان اما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان البعد المجرد او
اما على الاول فلتساوي اجزائه في الماهية الحقيقية كما يشهد له النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض
اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها
لو وصلت الى اي موضع كان سواء انطبق مركزها على مركز العالم ام لا ولم تتحرك
الارض بطبعها لو وصلت في وسط العالم غير محاطة بالماء واللازم كلاهما ظاهر البطلان فكذا
الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا
تطلب مكانها الذي هي فيه لانه تحت جميع الاجسام والماء تطلب لئلا تكون محيطا بالارض لكنه
يشترط لكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا عدم سائر العناصر اي ما لو بقي الجسم وحده
بالعصبية طبعه والاولى ان يقال اذا خلي الجسم وطبعه وقطع النظر عن سائر الامور الخارجة عنه وذاته
لما زال ان رفع العناصر وان كان ممكنا الا ان العناصر بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا في نفس الامر
على ما يشير اليه قوله لا يرد على ان الجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بحسب ذلك الفرض المحال
فلو وقع لكان في حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه حينئذ اما ان يقتضيه الجسم لذاته
او لعارض لا جائز ان يوجد العارض للشيء مع وجود سبب يقتضي ذلك العارض وفرض السبب انما
ان يكون غير خارج او يكون خارجا ولا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع الخوارج
على التقدير المذكور فتعين الاول فان اما مستتبعه اي مستوجبه لطبيعته لا لجسميته المشتركة
ولا بهيولاه او لتشابه الهيولى [illegible]

اي بعد

٥٣

وهي بعينه مع فرض وجود مقوله لكنك قد علمت في مبحث الاسلام ان فاعل الاجسام
جوهر قدسي نسبته الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلا بد ان يستند اختلاف الاجسام المختلفة
الى امور مختلفة داخلة في حقائق الاجسام وهي الطبائع التي هي صورها النوعية اولى
منها وكذا ما هو منتسب اليه من لوازم حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة
التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالمرجح لحصول الجسم في مكانه هو ما ذكر الفاعل في وجوده فاعل
انوار وحد الجسم وحده في مكان لا محالة كما قد علمت ان الاسلام [illegible] احدهما
على الاخر والجواب ان لكل جسم مكانا طبيعيا ان اختلفا طبعا لانه ذو طبيعة واحدة لا تقتضي
شيئا مختلفا والا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل
في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر واما الثاني فلما ذكر بقوله وما ان حصل في احدهما دون الكل م
مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني لزم ان لا يكون الحيز الاول الذي
حصل فيه طبيعيا لان الطبيعي الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه والمهروب عنه طبعا
لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني لزم ان لا يكون
الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث
فلانه ان لم يكن على نسبتهما او كان على ولكن توسطهما لزم مثله طبيعيا في جهتين
مختلفتين وهو محال وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتها طبعا فاذا وصل الى ما فيهما عاد
الى القسم الثاني ولقائل ان يقول انا لو فرضنا النار في مركز الفلك بحيث تتساوى نسبتها الى جوانبها
الى المركز لزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون ذلك الحيز طبيعيا لها لان الملازم انه لو لم يكن
ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة دون اخرى واجاب عنه في الشفاء
بانه لا نسلم انها تسكن بالطبع بل بالقسر لانها كانت تقتضي ان تستقر على الواسطة الى الجهات بالسواء

الخلاء ص

ولا بد من كونه في داخلها والتولد اما بتحقق او بدخول جسم في داخلها والاول ممنوع
والثاني لا يمكن الا بصعود الهواء المحيط بها او غير ذلك والصعود لا يتأتى الا بالخرق في جهة دون جهة
مع فقدان المرجح لان الهواء المستاوي في كل جهة هذا ملخص ما ذكره ثم قال وهذه الحجة جدا
فان الطبع يقتضي من اصل الاعتراض ممكن لعارض عن عارض فلا معنى لذلك حكم عدم في الخلاء لا بد من
استحالة هذا العارض لا يمنعها انتهى واعلم انه لما لم يكن لجزء البسيط مكان الا بعد حصول
الكل والقسمة لذلك البسيط بل بنوع الحركة في الممكن بنوع الحركة في المكان فمكان الجزء
سوى مكان الكل كذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول المركب والمركب امر لعرض
حاشية ص
بعد الابداع فلو كان للمركب مكان قبل الابداع يلزم وجود الخلاء بعد المركب به ومن الفضاء
الحصول في المركب منه يلزم وجود الخلاء بعد المركب هنا ثم ان المركب حين لا يقتضي زيادة
في الحجم فلا احتياج لسبيله الى مكان زائد على ما كان للبسائط فالمكان للمركب هي امكنة
البسائط بعينها ولما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحد
لان مكانه بالطبيعة العالية من اجزائه ان كان فيه على السواء اما مطلقا او بحسب جهة المكان
او ما يقتضي وجود ما فيه او السافل والمنقول وبه ويحاذيه هذا البحث ما اورده فاضل
المنتصر في شرح الاشارات واعترض عليه بانه لا يوجد منها ان في كل مكان جسم البسيط جزء
مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان السطح الباطن
من مكان الجزء جزء مكان الكل لان في جميع الصور فان سطح مكان السماء هو الذي
هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا واول منه الواحدة كالواحدات المقطعية فان قصة
قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا جائزا عن مكان الكل اذ هو بصدد دفع الحاجة في اجزاء
البسائط وعن مركبا بها في امكنة سوى امكنة البسائط وفيها ان القول بان المركب لما كان خارجا عن

الماكونية ص

بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء بسطوره لان المركب
وان كان له اجزاؤه محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد ذلك المكان المركب
اول مطلق المركب ولو كان قد تمكنه بحقيقة بعد تحقق البسائط بعدية بالطبع فلو كان له
مكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا يستحيل عندهم
في اي مرتبة كان كما يظهر من بعضهم في الجسم التعليمي للمحوي في اثبات المعقول ومنها انه لم
لا يجوز ان يتحدد في ذلك المكان بسط قسرا او لو كان القاسر جزء يرده الخلاء او لم كان
يحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع انما المحذور المذكور حدها ومنها ولو كان المكان
المركب مقتضيه حالة اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان هو الصورة بجواز ان تكون الصورة
النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المعلوم وربما يعد الصورة النوعية فعلا عظيما كما
فعل الذي ليس فعل الاجزاء الا رضيه بل هو مستفاد من صورته النوعية اولا لما ذكره
مع كونه مجردا احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به حدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود فيه وعدم
احتياج المركب في غير امكنة البسائط ولا يكون ان فعل الذي وان لم يكن لفعل اجزائه الارضية
لكن فعل الصورة يمعني انه مناسب لفعل الغالب من الاجزاء المادية لما ذكره الاجزاء العقلية المتحدة
ابدا ما حاسبه هذا انما له مدخل في افادة الصورة ذلك الفعل انتهى
قد علمت معناه فلا حاجة الى بعده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها
ذكره ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه مشكل وكل
مشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان
كل متناه فهو مشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون
مشكلا واما قلنا كل مشكل فله شكل طبيعي لانه لو وصار ارتفاع ما يرد القواسر

الامور الخارجة عنها بسهولة لكان على شكل معين لكونه على نهاية مخصوص وذلك الشكل
اما ان يكون لطبيعته سواء كان بلا وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني
لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبيعته وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخ
عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال
طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين او الوضع
الذي هو تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عنه لا يتحقق اصلا
لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل
للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط
هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها والقائل الساذج في الشكل المستدير
لا يدل على انها في الطبيعة لان احدا والعقلاء وان اوجد احدا والعقل ولكن الكرة
لا يوجد اشتراك عليها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الحقيقة المشتركة لانها من حيث معينة
متاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبائع فلا بد من استنادها الى هذه الحقيقة الى الطبائع
اول وبهما شيء اخر وهو ان الشكل وان اشترك في اصل الاستدارة لكن لكل منها
استدارة خاصة ومراتب الاستدارة مختلفة مخالفة نوعا كما بين في موضعه فلا بد
لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا الطبائع تلك الاجسام التي هي عين صورها النوعية واعلم
ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وبعضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان ولا منافاة بين ذلك
الاقتضاء بل الثاني موكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت منقوشة
بالاسباب الخارجة كالرياح والامطار والسيول لما زالت عنها الشكل ولم يزل الشكل
صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري مع منع الشكل الطبيعي بالعرض وعرض ذلك

في المادة الواحدة

العودي

لكونها

٥٤

فرجة

لكونها مقسورة ممزوجة بطبيعته كالمرض الذي يفعل طبيعته في البدن الذي فات طويه بسبب
القاسر حرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي اثبتوا فيها كوكب او تدوير
او خارج في الشكل لاجل التعدد وكذا اختلاف التمم وسنة لاجل اختلافه رقة وغلظا ليس
بسبب القاسر لعدمه في الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون
فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف الفاعل
كذلك يختلف باختلاف القابل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كرية شكله لكن اقتضت
صورة اخرى اقتضت كرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج تحصل لشكله اختلاف
بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد اذا اختلفت واستعداداتها
بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان يحصل لبعض المركبات صورة
كمالية بحسب فطرتها الثانية لا بسبب يعود الى الفواعل اذ استعداداتها كذا جاز ان يحصل
لبعض البسائط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لا بسبب يعود الى العقول الفعالة
او تصورها النظام على الوجه الاشرف والاتم قال صاحب المحاكمات فيها اشكال لان احدهما
لان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه
واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج مختصة بها فيكون فيه من الصور ما ليس النوعيان
وهو ممتنع والجواب المنع على استحالته وذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها
صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه هي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان
اقول الحق في الجواب ان يقال صورة الفلك وكذا صورة ما ذكروه غير سارية في اجزاء الجسم
حتى يلزم ما ذكره من كون كل جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تتعلق بمجموع الجسم من حيث هو المجموع
لا بكل جزء من اجزائه او صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصورة منتزعة تقوم المواد الاجسام

[illegible] في جميع اجزائه [illegible]

سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور الكواكب سواد الاجسام

بل وابعادها ايضا ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة هي ذاته وبها يحصل

نفسه فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي لم يذهب اليه واحد

اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح بذلك العلامة بان القوة

المنطبعة فيها كالخيال فيما فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما فاده في الحواشي

من ان لا يكون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات فاسد لما تحقق او ملزم

ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وماء وصور العناصر

في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك

ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان فان المركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة

الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة بالماهية والوجود والصورة النوعية

او الحجرية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتباينة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد

من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار او الهواء لا يصلح له استعداد قبول

الصورة التركيبية فالقول بالاجزاء انه لو كان في الفلك صورتان كان ذا صورة تركيبية فيه مطابع

فلا يكون بسيطا اول وما ورد او ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجابه عنه

فان معنى تركيب الصورة العولى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان

كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك لان احدى الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالعنصر

ثم قال في الاجزاء ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك نوعية سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون بخارج

والنفسان افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد النوع وقد صرحوا بوجوب انحصار المنفرد

في شخصه اقول وجوابه ان كل واحد من المنفصلين ليس جسما مستقلا بل هو جزء الجسم الفلكي فلا يحمل عليه كونه

صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة مشابهة اللثخن كما ذكر لو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة

مختصة بحيث يلحقه الاوضاع من العود الى الفعل لنسبة مبدء المفارق كما هو المشهور عندهم

واما الخارج فهو وان كان كرة جزء من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ

حركة خاص من الجهة المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة

نوعية يكون مبدأ لها وهو من هذه الجهة مباين بحقيقته للفلك الشامل فيه بلا لزوم شيء من الصور من

تعدد افراد النوع واعلم ان فاضل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي لا يحيطها

مع انها متعددة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور بسيطة بالصورة حتى اصبح على الحكم

لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان كل

قطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الوضع المحكم والترتيب الانيق الذي تحير العقول عن الوصول الى حاله

منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والادراك مطلقا ولا عن النفس ايضا سواء كانت

ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الا عين الجاهل

علوما لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف

يمكن لها ان تكون عالمة في ابتداء تكونها بهذه الامور واما ثالثا فلانا الان عند استكمال قدرها

لا نتمكن من تغيير صغيرة من صفات ابداننا فهي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرت على تركيب مثل

هذه البنية فتبين ان مشكل الابدان وخالقها مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم

كما هو رأي اساطين الحكمة والانبياء كافلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارباب الملكيين الالهي

والله اعلم بالصواب … لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض الجسم الطبيعي

بما هو هو والسكون مقابل لها تقابل العدم والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف

البحث عن احوالهما على تصور مفهوميهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف

لوجه يعرفهما على يعرفهما او الا عدام الماخوذ بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه ماثور
عادة قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدا الاول تعالى وجوهر
من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه
حتى في كونه موجودا وفي كونه بالقوة ممكن الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصل له [illegible]
شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك
الخروج قد يكون دفعة على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا الامكان [illegible]
منها كما يسير [illegible] وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه مشتملا على [illegible] معرفة التدريج ويسيرا
يسيرا موقوف على معرفة الزمان كذا اللادفعة الماخوذ في حدها اذ الدفعة الماخوذ في حدها الان الذي
هو نهاية طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة
والتدريج لما يتصورات اولية لا حاجة الى اخذ شيء عليها بجاز ان يعرف الحركة بهذه العبارة ثم يجعل الحركة معرفة
للزمان والان اللذين هما يشبهان بهذه الامور الاولية التصور واستصوبه الامام الرازي في المباحث المشرقية
والحق خلافه وذلك لانا نقول من انه لا تمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي او لا
اذ كون تعقله موقوفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف تصور التدريج على تصور الزمان بل لانه لابد
ان يعتبر في تلك الامور الاوليات [illegible]
على آنات متعاقبة متوسط بين كل اثنين منها زمان [illegible] بهذا الوجه [illegible]
كل من الحركة والزمان بوجه ما [illegible] وذلك الوجه [illegible] من كل واحد منهما [illegible]
وذلك ما [illegible] الزمان [illegible] الحركة على [illegible]
على تلك [illegible] الحركة [illegible] المسافة والماخوذ في تعريف الحركة

وقد تكون بمعنى [illegible] بالمعنى الاعم [illegible] لعرض [illegible] صح

انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي نقصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة
الاتصالية التي لها من قبل الزمان [illegible] ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كون
الشيء بين المبدا والمنتهى بحيث [illegible] في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده [illegible]
حد من الحدود فهذا هو صورة الحركة وهي صفة واحدة شخصية غير منقسمة [illegible] حدود الوسط اذ كون
المتحرك متوسطا ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ذلك التوسط واتصال ذاته
واحد شخصيا [illegible] بواسطة [illegible] حدود المسافة [illegible] العرض [illegible]
[illegible] بالعرض [illegible] مع اتصال موافاة حدود المسافة فهو [illegible]
غير [illegible] تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة وكل نقطة في الخط [illegible]
لا يكون بالفعل وكذا بالقوة فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود
من [illegible] القوة ومخرجه الى الفعل فلذلك يسمونها بها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالفعل وبهما
تحصل من الاول [illegible] واختلاف نسبه الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق
على المسافة منقسم [illegible] واحد [illegible] ويسمى هذا الامر الحركة القطعية والاول الحركة التوسطية
والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة [illegible] مماس سطحا
بحركة [illegible] على ذلك السطح خطا ما [illegible] للنقطة [illegible] يحصل من [illegible]
على ذلك السطح خط [illegible] ليس شيء منها فاعلة له او [illegible]
عنه [illegible] الحركة [illegible] كالخط المرسوم [illegible] الحركة [illegible] القطعية [illegible] كالنقطة الفاعلة للخط [illegible] الحركة
التوسطية [illegible] كالنقطة المفروضة [illegible] التي لم يفعله [illegible] الاكوان المفروضة
[illegible] حدود المسافة وفي الزمان [illegible] فيقال له الان السيال [illegible] كالمرسوم
فيقال له الزمان المتصل [illegible] كالحدود والنهايات [illegible] الان المعنى الاخر وكل من الامور

[illegible]

الثلثة في كل واحد من الاقسام الثلثة منطبق على نظيره في الآخر وليس الثاني مع المتحرك الا الواحد
المنقسم من كل منهما ضرورة انه لا يكون مع المتنقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى
القطع فقد انقضت في الزمان المتصل فقد مضى فان ما يكون معه من القطع المتوسط ومن المسافة
النقطة او ما في حكمه ومن الزمان الآن المسند بذلك الآن فاعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حالة بعينها
حال الحركة في تحقق الامور المسلسلة فانه من حيث انه متوسط بين مبدا المسافة ومنتهيها مع اسمرار
مبدا النقطة من حيث انه قد انتقل او شو هذا الا اعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة وبعد من حيث انه
وحصل له حد بعينه من حيث انه قطع المسافة على ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه
ان يتحرك فالمتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا
والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم فالقابل لهما يقول ربما يعتقد انا في الآن لا يمكن الحركة في الآن
فالمقبول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن فيلزم انه جزء غير متجزئ من المسافة ولعله
وهو مح او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة بالاتصال الشامل عن سائر الاجزاء
الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في الآن متحركا ولا ساكنا
لان كلام الحركة والسكون لما تحقق في الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن
كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شأنه الحركة والعدم يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو
ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول انه نفس الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن
على ان يكون في الآن ظرفا للسلب لا الحركة لا للسلب اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم
من عدم الحركة وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من السكون وحمايته
فانتفاؤهما لا يستلزم انتفاء مساويه للاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا
للا تصافه بكان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون

يقول انه

الفاعل

يقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم
ان الحركة لما كانت عرضا فلا بد له من قابل ومن فاعل اما الفاعل لها فلا بد ان يكون امرا
ثابتا حتى يعرض لها الحركة فهذا الثابت لا بد ان يكون ليس امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او دائما جميعا
فالاول مح اذ العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا
قد حصل له جميع ما يحتاج ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل
متحرك يطلب بالحركة امرا طارئا على الشيء فيجب ان يكون ما يعرض له شيء متحدد مستكمل في القوة
والاستعداد على ما يستحق فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة
فقد تكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة
فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشار اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسميته اما
ما يتحرك بما يستفاد من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه
ظاهر واما الذي لا يعرف له محرك من خارج فحركته متحرك كان من غيره فيحتاج الى نظر واستدلال
وعليه براهين كثيرة نختار منها البرهان الاول وهو اشارة المصنف اليه بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم
لا لعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون
بعض الاجسام كالارض مثلا واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع
الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي
لغايته بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فمن كون اللون بياضا محتاج الى علة فهو مح
لكنا نقول فرق بين الجنس في المركبات الخارجية ومعنى في البسائط ان الجنس في الاشياء المركبة
يمكن ان يكون غير فصله ويوجد تحت بعضها نوع حقيقتها الفصل والفصول بل الفصل حقيقته وذلك
لان حقيقة الجسم ليس باعتبار انه مجرد جوهر يمكن غير داخلة شيء اخر كالابعاد والاقسام وغير ذلك

ستنا لم يحصل له بعد والله فان الحركة ص

فلا نقدم مسئلة ص

طبيعة

اذ هو بهذا المعنى غير محمول على الاجسام ليس في اجلي بل امور مضاف الى شيء خارج وهو بهذا المعنى
لا يصدق على الانسان والفرس غير متناه لا نهاية له بل هو مبني على ان يكون مادة لما يكون
نوعا محصلا لان حقيقته قد تحصلت في الخارج والا لما امكن ان يحمل الجسم على الجماد والحيوان
والنبات ومن البسائط الحيوانية بل انما يكون جسما بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
غيرها او يكون في اداة واحد منها لكونه ذا حس او لعقد لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنها
او يصدق على الحساس والمعدني غير حمل الحقائق المحمولة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة
ولو لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الانسان مثلا فلا يمكن ان يوجد لما
الا ان تنوع بالفصول في الخارج لوجب ان يتغير عن اللونية يحصل منها الناطق
بخلاف وجوده في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد تبين ان الجسم
يلحقه حلول في الوجود يحصل بها الجسم ... ذلك الجسم لا حصول في الذهن فقط واما البرهان الثالث
فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر في غيره يوجب بطلان حركته وان كان
ذلك هو السكون في جزء او حصول ما هو المطلوب بالحركة اي مطلوب كان في بطلان الاثار ضرورة وجوب
بطلان المعدوم ... هذا البرهان ... الجسم ما يحرك جسمية فلو لم يكن له في حركته
مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى جهات
مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان له مطلوب
وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والثاني باطل لا يجوز ان لا يكون متحركا
لذاته لامتناع ان يكون زوال ما بالذات ... عرض ... فالمعدوم مثله والاول ايضا
... العدم لاختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم ليس عن جسميته
بل لطبيعة وهو على حالة الطبيعة بل الاولى ارادة ليمكن ... الحركات بما للذات الطبيعية ما هي

واما اما

٥٨

واما ثانيها فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك
مثلا فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يمكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله
ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان فلا لجواز ان يتوجه الى الكمال بعد الكمال الى غير النهاية
فهو شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر حادث والا لكل
حادث علة فاعلة محدثة هي المحرك فهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل
لان المتحرك من جهة ما هو متحرك مستعد لوجود الحركة والمحرك من جهة انه محرك مستفيد لوجود الحركة
ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا او مستفيدا ... معالجة النفس ذاتها ... المعالج
النفس من حيث انها الطبابة والملكة المعالجة المستعملة من حيث انها المريض ... مستعدة (والسعلح)
قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض معالج فموضوع الاثر والمؤثر
مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة
وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتسمية ما ... امر من بينها باسمه ... المحرك
كما فعله الشيخ الا ان ... لعدم النفع باعتبار الفاعل لكن ... المقولة
وتنقسم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة
هو ان يكون للموضوع في كل ان فرض من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد
الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يفسر بها عبارة عن تغير حال تلك المقولة
نفسها وهذا باطل لان معنى السواد ليس هو سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع محققا للحركة في السواد
نفس السواد ... واحدا ... بعضها كانت ... الزائد ليس بعضها الثاني ... المعول
... الاول ... بعضه شيء آخر فان الذي ... ان لم يكن سوادا هل يكون سوادا آخر ... الاشتداد
في سواد ... كل الذي ... سوادا ... سواد الاول في محل آخر (والحط)

بلا تغاير بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان في موضع واحد والابيض من السواد غير مقصود لانهما ان تغايرا
اشتد فلا اتحاد وكذا ان بقيا او اشتد احدهما فقط فعلم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد وانعدام
اجزائه بل انعدام ذاته الاولى وحصول سواد اخر اشد منه وبينهما حدث سواد لو كان بمعنى وقوع
الحركة في مقولة هذا الذي ذكرنا من انه لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة
الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات والحصار
ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين والجواب ان تلك الافراد وان لم تكن موجودة بصفة الفعل
لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى انه اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الافراد فهو ورد بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان
بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وبطلانه بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والعدد
الضروري ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض في التوسط فيها وانما لا يخلو من افرادها بالفعل [illegible]
ولا … بل البرهان انما يقتضي خلافه … ولا … فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم
في كل آن فرض بالضرورة لان الفعل … الا … الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها
وضع اصلا في وقت من الاوقات ولعل ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد
الآنية بل لها افراد … بمعنى السكون … الوجود منطبقة على الحركة
بمعنى القطع بل هي … بعضهم … للمتحرك … الحركة … اتصالها
فرد واحد زماني غير قار … بالعرض منقسم بجميع الحدود والنهايات للمتحرك في آنات زمان
الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك
بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود وكذلك الحدود والقاطعة فهي … لها

نحو العرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات او الانات ولا الحصار
غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يتحدد فرد واحد آني منها في حال الحركة فضلا عن تتالي الآنات
منها او كونها غير متناهية ومما قررناه … وتحقق عند البصير المحذق وجود الحركة
القطعية التي هي واسطة … المعاد … الاجزاء المتناهية
في الحدود والاقسام سواء كانت من المقولة او غيرها ولا … المذكورة … ان
ان المتحرك ما دام كونه متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدأ
والمنتهى هي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم
بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود
فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية لزم ان لا يكون المتحرك … اجزاء المسافة … لا محالة
… الى حد … يلزم … غير متناهية بحسبه اجزاء
غير متناهية … من الحدود المفروضة … جميع الحدود … جميع
المقادير … الطفرة … في جميع اجزاء المسافة … بالنقض
والمنع والمعارضة … فرض نقطة على رأس مخروط مارة على خط … سطح
… تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لا …
وعدم … فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما … وان سلم انه لا موافاة
بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة
لها في ذلك الزمان فان موافاة الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان
وهذا كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير وكذا الانطباق الزماني … بل نحو
واما … فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة القطعية كما كانت نسبة النقطة المارة … الى …

التي يقع فيها الحركة

المتصل المستقيم او المستدير علوم كما انها الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن بالفعل
ورسمه متصلا واحدا بل اشياء غير متناهية متعاقبة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا
فقد ظهر مما ذكرنا انه مع القطع عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يحصل للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية
موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها فيراد به انها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود
الراسم منها لا غير واعلم ان بحث غلب عليه ما ذكره بعض المشايخ الواردة على نفي الحركة الا القطعية في الخارج
مع وجود الحال انها التعارض عليها غير ما لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم مبني عليها
هاهنا فاعلمها ومع ذلك الشكوك كما وجدتها في اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة واجاب ان امتناع وجودها مطلقا
في ان الوصول الى المنتهى وكذا في كل ان من آنات مسلم ولا يلزم منها امتناع وجودها مطلقا
لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته
آن وصول الجسم الى المنتهى قال قبل الحركة بمعنى القطع لا معنى لوجود القطعية قبل الوصول الى الغاية
ولا حال الوصول اليها لما مر ولا بعده لما انعدم فلا معنى لوجود القطعية فلما لزم ان يقول قبل الوصول
الى الغاية اما قبل الوصول اليها فالمراد به المذكور غير حاصل في زمان اذ كلما من ان آنا او زمانا
اجيب ان بعضها موجود في بعض قبل ان الوصول الى الغاية وبعضها موجود في ذلك الآن
وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان بان يستظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة القطعية
موجودة يلزم فيها اتصال الماضي منها بالمستقبل اتصال الموجود بالمعدوم الجواب
انه ان اريد بالمعدوم في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة الماضي والمستقبل
معدومة فهذا المعنى ان اريد به المعدوم مطلقا فلا نم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان المستقبل
فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث

قطع ٥

وجه التامل ان بين الزمان وان الوصول لا يتصور فصل ... لا يصح ... منه التامل

٥٠

تحصل منها موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى
ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يكون وجوده مقارنا لوصف المضي فيلزم ان لا
يكون موجودا او معدوما اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا بالوصف بحصوله لزم ان
الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في الآن فيما لا يكون موجودا في الآن لا يكون موجودا في الماضي
وعليه القياس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس
الى الآن لا في نفس الزمان الماضي لانحصار الواقع مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن
ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق في الآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده وليس ظرفا للحكم بسلب
مطلق الوجود في الاعيان بين المعنيين فرق وبعد ذلك القول في المستقبل من الحركة حركة
في الكم كالنمو والذبول والازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به على وجه يكون للزيادة مداخلة في
الاصل مداخلة الاجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد
مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال جسم آخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة
مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج وبقولنا
مداخلة اجزاء الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية
خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال
بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده
على قيود النمو وههنا بحث آخر مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون شيئا ثابتا
او لا يكون فان كان شيئا فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان
الصور تتحلل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلانه اما ان يكون
الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والفرع انما يقع في الزائد والاول

لانه واما متصل بشيء منفصل عنه جزء الجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني
لان العدد ازداد الاصل به وتشبهه فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع
ان الحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد
الطبيعة والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالزائد ما صار جزءا له وكلامنا فيه واما الثالث
وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة او لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية فلان الحكم
المجموع باقيا وان لم يكن شيء منه باقيا فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها
كيف وان حركة النمو متصفة على النهاية وما رأيته مراتب الزيادة في اجزاء المقولة التي هي الكم
في مدة الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو ممتنع
ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية متعينة له وهي الحافظة للصورة النوعية
الشخصية واجزاء متبدلة وهي الحافظة اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك
في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة العارضة
لما وصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل
فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو مما يقوم الصورة النوعية
سيدر لامتداد تلك الزيادة ويحللها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة
على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما نقول انه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء ان النامي
بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو النامي بمعنى ان الزائد في مقدار جملته
لا المادة ولا المقدار فان المادة النامية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى يحصل
مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة النامية فقط واعترض عليه المحقق الدواني في شرح
الهياكل بان تصريح بان الحركة الكمية في النمو موجبة ضرورة تبدل الموضوع بزوال تشخصه ووحدته راجع

متنوعة مع بقاء النوع اولى لعل الشيخ اراد من النوع الصورة النوعية
للشخص اذ يكون مراده من النوع هو المنوع على طريقة المسامحة المشهورة ولان
المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رأيهم فكيف يكون
شيء واحد قابلا وفاعلا الا ان يقول هي محركة من جهة ذاتها ومتحركة من جهة استعمالها
على بعض المادة الالية ولا فائدة له لاختلاف المحسوس في شيء منه وهو ان اتباعهم الحركة
في النمو والذبول بناء على قولهم بتحدد وتبدل الاسنان جميعا ارادوا اثبات انها غير حركة
وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على ان النمو والذبول بان النمو ما هو
تحلل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولى مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار
الاجزاء الواردة فليس هناك زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار
الى جسم آخر مثله والذبول اما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصالها عنه فليس ينقص
مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها واما المنفصل عنها جسم آخر له مقدار
فلا يخ الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق او لبعض اجزاء
الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي
في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك
ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا
مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بقوله ان كان
اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله
المجيب والا فالامر كما قاله المعترض قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا
الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين لبقاء صور الممتزجات كما تقرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا

في نفسه بل على نفسه والترك ثلاثة ان عدم المتصلات وتجد جسم آخر متصل كما هو
في مقارنة فعدم الجسم المتوحد وتجدد جسم آخر وبالجملة مسلزم الانتقال الحركة في الكلمة النمو
لتبدل الموضوع وان اراد كونها متصلا في نفسه اتحد احد الساق فذلك لا يحقق الحركة في الكم مرة
انه لم يرد مقدار جسم واحد اصلا او المقدار الزائد فانه يجري الاجزاء الجديدة والقديمة [عبارة]
ولقائل ان يقول الاتصال بهذا المعنى ضرورة لجسمين جسما واحدا احدهما متصلا اجزاء مقدارية فالاتصال
مساوقة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود
بهذا المعنى يمكن ان يتحقق بين العداوة والتعدي بعد فعل العادة وصيرورته شيئا التعدي
والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى ان اجزاءه بأسره متحدة الماهية والوجود وان لم
متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى من الجسمين لا يوجب العدم [اعدامهما]
واما يوجب ذلك الانتقال المعنى الاخير وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو
والذبول حركة كمية موضوعهما ما يعينه فان بدن الطفل بعينه بدن الشاب وان عظمت جثته
ذكره ابو البركات بعينه هو بدن الشيخ وان نقصت جثته والسرفي ذلك ان العظم والصغر
في مقدارهما وهو ليس مشخصا لهما وكذا الحال في السمن والهزال في ان موضوعهما شخص واحد
وقد تسمع عليه كل من نظر في كلامه بان لجار لقوله وان بدن الطفل هو بعينه بدن الشاب
ان اريد بهما المجردة واحدة فسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان اريد بها
البدن بعينه هو ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل كثير من اجزاء الاول وان انضم الى
البقية الكثير منه اقول له ان يقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار
الذي يكون به جسما وان لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشير اليه من قبل هو مشخص
المجموع فيجب ان هو المجموع وكذا وحدة العدد به محفوظة بتشخص النفس ووحدتها واذا صدق على المجموع

الجسم بالذات صدق عليه متكمم واذا كان محفوظ الوحدة الشخصية مرادة الكمية وتناقصها
فصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لعدم الموضوع وتوارد افراد المقولة عليه التي
لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من انعدام الموضوع بفرد ما في
مدة تمامه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه الظاهر
من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء في حد ذاته والقار
بخلافه الحد ورد فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان ورد في الحدود لكنه ثابت البقاء وكذا
الزاوية اي ذات الزاوية وخط غير خط مع ان نقطة مشتركة بينهما والسطح والخط والجسم التعليمي لان
من قطع الجسم لشيء فيه نظرا لما اولا فلان معنى ورود ان الكم اولا متعاقبة فيه ليس ان يكون هناك كمية واحدة
بعينه وقد انضمت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها فان ذلك ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات ما يعدم
نظرا بان الفصل والوصل عليه والمعدوم لا يتصف لمادة ولا بالنقصان بل معناه كون تلك الكمية التي تحلل
في كل ان تعرض يفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا في آن آخر سابق عليه او لاحق فان لم يكن له تكون
في الجسم كمية حادثة متدرجة ذاتية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يدفع النقص عن الخط الحاصل من حركة الكرة
على السطح المستوي فانه متدرجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كله
بالذات بمعنى انه لا يتصور كونه مقدار الا وعدم الحركة والزمان ليس منه الفصل او ما هي من تلك الامور الا ويوجد
ووجه عدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون السمن والهزال
من اقسام الحركة الكمية ق واما الحركة في الكم فهي اما ان تكون في الازدياد او في الانتقاص والتي في الازدياد
واما ان يكون بورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي في الانتقاص اما ان يكون بانفصال
من المادة وهو الذبول والهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة في الكم كمن التخلخل وورده مع بقاء
صورته النوعية وتسمى هذه الحركة النمو له ويحال لعلم ان تلك الحركة لا يقع في جميع الكيفيات بل انما يقع فيها

لقبل الاشتداد والضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور
وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين آخر على سبيل التدريج وحركة في الكم
وسبق وحركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة فان اجزاءه
تباين اجزاء مكانه من نسبة الى غير ذلك الاجسام وقد يلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء
مكانه على سبيل التدريج ولم يخلو نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض
بالكرة المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطارها
بشرط ان لا تفارق مكانها وكذا السطح اذا تحرك على قطر الاطول العرضي او تحرك على قطر الاقصر
وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما فقد يكون متحركا في الوضع والاين معا كالكرة اذا
تكون بالدائرة الاخرى بالوضع كالكرة المدحرجة والسطح القائم اذا صار قاعدة فانه ينتقل عن مركزه بالتبائن لكنها توهم
وليس فيه ما يلازم كله مكانه واحتج في التعريف كما عمد صاحب المواقف [illegible] المثال غير حركة
الحركة لا تقع الا في هذه الاربع دون غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة والا لكان الانتقال فيه
اما من شخص منه الى شخص آخر او من نوع الى نوع آخر فان كان الاول فما نوعه الصورة الجوهرية اذا
بل انما نوعه في عارض فيكون [illegible] لا كون مادة ان كان الثاني ففي كل آن يتحقق جوهر آخر لامتناع تحقق
الاتصال الوحداني من امور متخالفة بالمهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل ومراتب
وهذا محال والكيفية فانه يقبل الاشتداد والضعف فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة في مدة زمان الحركة والفصل
الى منتهاه لا يكون لها فرد لاحد الانحاء العرضي وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يقوم
فلا يحمل للصورة بالقياس الى المادة فالكون والفساد ليس بحركة والنوع من مقولات العرض لا يقبل الا العرض
اما الاضافة فانها ابدا تابعة لمقولة تقع فيها الحركة فهي تابعة للحركة معه تلك المقولة والا ففي الماء
اذ تحرك في الكيف ينتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالمعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل

تابع

تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع
الى الاخس منه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما يكون اولا في الاين كحركة فيها
بالعرض لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في النعم وفي السلاح ثم في السلخ واما متى
فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة لها سابق في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى
آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة
قارة لانه لو كانت هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل انتقال في تلك الهيئة مثلا
ان كانت الحركة من التسخن الى البرد وكان الجسم في حال تسخنه يبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك
في مقولة ان ينفعل وكان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
في نفي الحركة في مقولة ان ينفعل وان يفعل واولى توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة تحتاج الى عبارة
عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور
في غير القارة من المقولات كمقولة متى وان ينفعل وان يفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة حيث
انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى مثلا لزم ان يكون له في كل آن من الآنات
من زمان حركته سنة او شهر او غير ذلك فيكون ابتداء سنة الى آخر سنة او من شهر الى شهر وهلم جرا وعلى
القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ توجد في مفهومهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التأثير والتأثر
على نهج التدريج الاتصالي وحكم الشارح رحمه الله [illegible] فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الجهة يلزم
ان يكون ابتداؤه من شيء الى شيء او من [illegible] الى [illegible] بما ذكرناه ظهر تحقيق
كلام الشيخ حيث قال في الشفاء [illegible] ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعة لان الانتقال من سنة
الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة ويقول انه ان كل حركة باعتبار المتحرك هي [illegible] عرضية لان القوة
المحركة [illegible] تكون موجودة في المتحرك [illegible] تلك الجهة فالحركة في الاول [illegible]

الموجودة

عن جسمه وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة في المتحرك بما هو متحرك
اما ان يكون لها شعور بما تفعله او لا يكون والثاني اما ان يكون مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في الاشارة الحسية
وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد
كما في الافلاك او لا على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء
كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة
من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل
قسري اليها فيكون القاسر علة معدة ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري
لا بقي كل منهما بعد انقطاعه وليس كذلك ومما ينبغي ان يعلم ان الحركة لما كانت امرا متجددا
ممتنع الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
وموضوع الطبيعة مثلا او كانت علة صرفة ثابتة كان مقتضاها امرا ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة التي هي
متجددة بل ثابتة والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما مر فيقتضيها الحركة بحسب ان يلحقها
صرف متبدل الاحوال لاتي الحركة جهتان احداهما حسية لا بقاء لها وهي توسط الجسم بين مبدأ المسافة
ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة من اول زمان الحركة الى آخره والثانية صفة القطع التي
وهي بهذا الاعتبار متجددة مقتضية حدوثها فالحركة من جهة الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى
وبهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لا يقال الكلام في استناد هذه الى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية
ان لم تكن لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة والاخر متجدد وهي الوصولات الى حدود
متجددة معدة لكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة والالم تصدر الحركة عن الطبيعة بشرط وجود
الحالات الغير الملائمة لها الطبيعة عند حصولها يقطع الحركة لا مقابلة احد من هي علتها وهي الحالات المتجددة
وكما ان العلة ذات جهتين ثابتة وجهة متجددة كذلك المعلول ثابت الوسط والقطع الثابت للوسط المقتضي للمقتضي والفاعل

ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن الحالات الطبيعية
مع كل حالة غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير ملائمة لحالة السابقة فلا يلزم الدور
فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود
الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في ذاتها مانعة مقتضيا
فلا تكون الحركة الارادية مقتضى النفس فقط بل مع انضمام امر زائد اليها وذلك الامر ليس التصور الكلي لان
الى جميع الجزئيات السوية بل التخيلات الجزئية المتعددة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لاجزاء
الحركة وتجدد كل من الارادة والحركة يجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية
ولا يخفى على المتفطن انه لا يجوز ان يكون فاعل الحركة امرا ثابتا محضا لا يتبدل حالا بعد حال لكن لكل من الفاعل
فكل ما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها الى القابل

في الزمان وفيه مطالب الفصل الاول في التنبيه على انه الزمان الذي في تحقيق ماهيته
السابق في بيان كونه غير منقطع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس
قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من انكر وجوده اصلا ومنهم من ذهب الى وجوده الا في الوهم
والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والذي عليه الجمهور ان منهم من جعله جوهرا قائما
غير جسماني ومنهم من زعم انه واجب الوجود لذاته ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون
عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار ذاتا لكنهم اختلفوا في انه الحركة او غيرها فهذا الفصل الذي اما حجة كل فريق فحجة
المنكرين لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع العدم والتالي باطل عن الموجود
وهو لكن الملازمة فلزوم الكون وجود الحادث في ان واحد فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وبيان ذلك
منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا ولو كان حاصلا لجميع اجزائه لكان من المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا
وهما معدومان لا محالة واما الآن الغير المنقسم فهو وقلم يكن له وجود عنده فلا يتصور الزمان الذي او لم يكن موجودا

لا يمتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند منتفيه فلان الطرف للوحدة الآن او مع قطع النظر عن الطرف والزمان
عنده منقسم غير منقطع الحاصل في الحوار ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل
ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان في الكان موجود ولا يلزم ان يكون في المكان
او في طرف منه كذلك الزمان في الكان موجود ولا يلزم ان يكون موجودا في الماضي والمستقبل او في الآن الذي
هو طرفه الحجة الثالثة لو كان الزمان موجودا لكان لبعض اجزائه قبل البعض لكن ما قبلية لا تكون بالذات
فلا بد من ان تكون قبلية لاجل امر خارج عن اجزائه الحصول مع التقدم ويمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتأخر واما ثانيا
فلان الجزء المعروض عليه اما ان يكون غير الجزء الآخر او لا فان كان من لوازم ماهيته او لا من عارض لها او يقول هكذا اما
ان يكون عليه الجزء المتقدم لماهيته او لازم من لوازم ماهيته او لامر عارض لها والاول والثاني يلزم كونهما متحدين في الماهية والاعم
كون العلة على نقيضها وهو محال [illegible] الزمان ان يكون مخالف الماهية للجزء الآخر فذلك الاجزاء المكملة الاقرار
في الزمان غير متشابهة لكن اجزاء الماهية متشابهة بعضها عن بعض في الفرض ما يمكن فيه ان ينقسم العقل المتشابهة
لم يكن حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل
متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض
كذلك هذا خلف يلزم تركب الزمان من الآنات المتتالية المسلم لم يركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وقد مر بطلانه على التالي
وهو كونه علة لامر عارض لماهية الجزء المتأخر او كونه علة لامر عارض لهما يلزم جوازه ورد العلة على عليه ويكر
في العارض اذا كان الجزء المتأخر مما يمكن ان يكون متقدما بالجزء المتقدم الحصول القبلية والبعدية بالجزء المعدوم فكذلك القول
في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر يقصد في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع
ولا بالشرف ولا بالمكان ولا بالرتبة ذكرنا ولا بالزمان وهو ظاهر والا لزم ان للزمان اقسام التقدم منحصرة في الخمسة كما في الكتب
فيكون للزمان زمان في الكلام لكن الزمان متسلسل على النهاية لجواز ان المتقدم والمتأخر اذا لم يكونا من
اجزاء الزمان لم يكن بعضها بالتقدم والتأخر لاجل ان اجزاء الزمان كان احدهما قبل الآخر بعد واما اذا

كانا من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما زمان آخر لان التقدم والتأخر من العوارض التي تعرض
لاجزاء الزمان لذواتها لا الملاحظة امر آخر معها فان التقدم والتأخر هو نفس اجزاء الزمان او كان التقدم
او التأخر شيء غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان وجود الباري هو نفس الموجود
والوجود باعتبارين والحجة الرابعة ان نفس المتصل والاتصال باعتبارين كذلك التأخر والمعية ما هو
فان المتصل اذا كان ما جمعا جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية منهما امر ثالث جزء من الزمان واما اذا كان
احدهما جزء منه كان في تلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعه ما صار من قال ان الزمان اذا كان
لذاته متقدما ومتأخرا كل ما كان كذلك فهو من المضاف والزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد
التقدم والتأخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتأخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي لم يكون
لهذين الوصفين لانه لا معنى له الا التقدم والتأخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد
للاشياء لانها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام [illegible]
بعض تلك الاجزاء [illegible] ان يكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا مع انها متساوية في الحقيقة النوعية
لا بد له من امر زائد على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض والا لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء
الزمان متمايزة بعضها عن بعض بذواتها المشخصة هو بانها غير متشخصة ان جاز جاز ان تكون كل مستقل
من نوع واحد انها متمايزة وانها دون ممتزجة اجزاء الزمان ليس كذلك المهية والمحل فلا بد من مميز والحق
ان الزمان متصل واحد في الخارج لا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي لتمايز
هو هو واما بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتأخر والوهم كما يوجد الوهم متعددا
ولا يعدان يمتاز الوهم كما تشخيص بعض اجزاء السماء ويتمثل بها ومقارنتها وغيرها من الاوضاع التي تحدث
فيها منها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض بالتقدم والتأخر
يوجد
الذي يمتنع ان المتقدم والمتأخر فيهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة

والنفر مع ان هذا النفر يوجد عن الحساسات والمغيرات فان البارى لم يصدق عليه
قبل كل حادث عند حدوثها ومع كل حادث عند وجودها فاذا قطعنا النظر عن سائر ... العدم
من العلية المسرة والطبع وجردنا النظر اليه دائما كان موجودا مع عدم الحوادث وسوا الان موجود مع
وجودها فكانت فيه مادية ومعلية مادية جسمى كمعلية سائر الاسماء ومعلولها كانت التجوه العقلية المعية
فهما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول العدم والتمام بهذا الوجه لا يوجد في وجود الزمان المتعلق
بالحركة والحوادث السيالة في جميع الموجودات سنة واحدة هى المعية الغير الزمانية لا تحد ولا تعارض
بانسبة البارى الى العموم وكلها يوجد نسبة اليه لمرة واحدة انا نسبة كلها فانى زمان ... ما كانا بها
وكذا الزمانية غير نسبى الى نسبة كلها بالسرمد وعن نسبة الى الكائنات المعية بالدهر
عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعضها شى انا حصر من قسم الزمان واحد الوجود لذاته فهو ان الزمان ... ام
ومن عدمه لذاته امر ثم وكل ما لزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته انما الكرى فظهور ...
واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية فيلزم
من فرض عدمه فرض وجوده فيجوز العدم فى الزمان مما ليس الجوالية انه لكن حاصل العدم لذاته
لا يقتضى انه مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان
كان لذاته الا لوجدناه وان لزم لذاته ان يعدم بعدكونه موجودا واما طركون الزمان جوهرا فانما
مقدارا مادة المنسوب الى افلاطون الالهى وجمعه الاقدمين انساه الجوهر مفارق الشبه الوا
على مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدار الحركة فانه لا يقع تحت ذاته الزمان لعرض ما لم
يعرض نسبة الى المتغيرات مما لم يقع فيه شى من الحركات والمتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار
وان وقع فيها شى منها حصل لما قبل وبعد انا من جهة التغير وانه الزمان والمدة
انما من قبل تلك المتغيرات واستقصوا ذلك الراى الامام حق فى شرح عيون الحكمة الناصرى

المبدعات

لمذهب

لمذهب ارسطاطاليس ان الزمان مقدار الحركة لا تكلمهم الوجل فى شى من معانى المباحث المتعلقة بالزمان
الا ما لرجوع الى مذهب الامام افلاطون الالهى وعنده ان الزمان فى المدة موجود بسواه افلاطون وسواه موجود
قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر ما نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمى بالسرمد الا ... عبارة
وان اعتبر ما نسبته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك سواه الزمان فقال ان واما مذهب افلاطون فهو ان العالم
الزمانية بجسمه او ... عن شبهات العدو مع ذلك العلم التام ليس عند الحق وكون الحوادث بهذا النظر مفسح
بما سالى من تحقيق ماهية الزمان فانها مقدار لما يوجد ويعدم وما جرى ذاته لا يوجد العدم يمتنع المباحث
تحت الذات وهنا متعلق بما هو معتبر لذاته بعصبة ... ان هذا الامر الذى وجوده على سبيل حدوث
امر امر لا يكون الا دائما فالزمان متعلق بالمادة بواسطة الحركة فلا يكون متعلقا ولو لم يكن الزمان منقضيا
لا فى ذاته لكان شى الذى حدث الا فيه فقد حدث ... الطوفان ... حينئذ لا يكون الا ... ما يوجد معه
الحس ... لو لم ... الموجودات شى يكون ... وما ... الذات لا يوجد العدم والتاخر فى شى من ... الشيئا
بالعرض وذلك الشى المسمى بالزمان واذا كان الزمان منقضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارق
عن المادة وادراكه ولا يستوح فى عالم القدس ... المادة
ووهم ... الزمان ... الفلك الاعظم ... ان كل شى فى الزمان وكل شى فى الفلك والمقدمات على تقدير ... حقيقتها
لا يحال الا ان يعض يوجد الزمان حدوث الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه
بان ... الزمان ... الحركة ... الحوادث ... فى الشكل الثانى
لا ... الا ... الوسط ... والبعضى والتجدد فى الزمان لذاته وفى الحركة ... العرض ... الى
الجمهور ... الحركة ... ان ... ان ... الاتحاد وقال
بهما وجوابه ... المغايرة ... مع كونهما واحدا ... الحركة ... العكس
وبينها الحركة ... زمان ... يكون ... معا ولا يكون زمانا معا

والاعتبار ... ان حصول الحركات
والمتغيرات ... صح

ومنها ان جزء الزمان ان حصر الدور ليس بدور ومنها ان الحركة كما يقع فيها ان
في الزمان ومانه الاحلاء عن مانه الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان
اقصر لان في حركة السريع وكذا حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة
في الزمان واجوبتها واما المحقق ما ذهب اليه اهل الحق فيه فمذهبها بان ان الاول وهو المناسب لمسلك
المتكلمين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في المطارحات من الاشارات فيقرره ان الشئ اذا كان علة مع وجود
شئ آخر واعتبار موجودا كان ذلك الشئ سعدها علته باعتبار افراده مع عدم هذا الحادث وبعده باعتبار
افرانه مع وجوده فعدم الشئ المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتأخر بخلاف
قبلية كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد توجد مقارنا بالجوهر الابن واما قبلية للابن فلا توجد مع جوهر
الابن في زمن قبلية زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه لعم لا تظهر بطلانه بما ذكرنا من
ان ذات المتقدم توجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا بالوجود بالعدم فقلته
او قد يكون بعد وجوده ايضا ولا اعتبار مركبة من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر اذ قد يتحقق
هذه الهيئة المركبة بعدهما او اسر ضما وجود لاستمع العدم اي حصل لانه بعد الوجود مع انه ليس
سعدها على انه بل متأخرا عنه ولا دات الفاعل فانه قد يكون قبل و مع وبعد وما لحمله لا بد لعروض العلية
والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته اوكل ... ولا بد لها ان ينتهي الى ما يعرض
مالذاته لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض لذاته للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير متصلة
كل منها لذاته متقدما لاجتماع السابقة اولوقصا بحركة تقطع حركة مسافة تكون من ابتداء حركة
قبلياتها وبعدياتها متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فحصل لنا ان ما هو المعروض لذاته لتلك القبليات والبعديات امر لا يرى
متصرم ومتجدد على الاتصال لحسب سبيل الحركة الفلكية المتصرم والمتجدد يكون عروضهما له لذاته قبل وبعد

ولم يمنع لذاته ضرورة القبل بعديا والبعد قبلا وهذا مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه
المص بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار من السرعة وابتداء معها
حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدنا البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة
والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احديهما فقط فيتفق بعض ما بينهما في المسافة واذا فرضنا
معها اخرى على مرتبتها في السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وجدناهما قاطعتين لمقدار واحد من المسافة
وان ابتدأ احديهما ولم يبتدئ الاخرى وتركتا معا او بالعكس وجدنا احديهما
تقطع مسافة اقل مما تقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي
امر ممتد يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطؤ معين وليس هو نفس المسافة
او الحركة او السرعة او البطؤ فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه
واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة والبطؤ المأخوذ
في مفهومهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن
اثباتها الا بالزمان فيلزم اثبات الشئ بنفسه الدور واجاب عنه بان المط ههنا اثبات حقيقة الزمان
على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية
خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان تقرير العرض ههنا اثبات الزمان
على وجه يترتب عليه كونه مقدار الحركة وزمانا يسع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان
فان المتكلمين يوجدونه في الخارج لعمرو وبكر شيء مع شيء وبكونه حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة
الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك دليلا على اثبات وجوده في الخارج والحق ان الموقوف
على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقائقها لا العلم بوجودها وذكر في الذهن ان العلم بحقيقتها على ملاحظة الزمان
والمأخوذ في البرهان انما هو هذا الاذاك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نصف المسافة نقصها او كل

هو المعنى بالزمان واما البرهان الذي الكتاب لمسلك الطبيعيين فهو آخر ح

من السرعة والبطء بعينه حصل امكانان متساويان كل واحد منهما نصف امكان المفروض اولا واتصال
في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ والترك او منها جميعا والامكانات الواقعة بين كل حد من تلك الحركات ورتبها
متصفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذ الكل متصلا واحدا وذلك
الامكان فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا لاحظ الى وحدته فلا بد لها
مع قطع النظر عن الحركات المتساويات عن غيرها من الاشياء وهذا يدل على ان قبولها انما هو لذاتها واما انه متصل
واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقها
على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما قار الذات مجتمع الاجزاء
في الوجود معا او غير قار وذلك الامكان مقدار غير قار لانه لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا قارا
لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحرك وكل منهما باطل اما على الاول فيلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة
او مسافات متساوية متساوية وكذلك الامكان ليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصها بنقصها
ويلزم كون الاصغر حجما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي البحث بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا
للمادة لكان زيادته بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكثر واعظم واعترض عليه صاحب المحاكمات
بان المقدار في الاسرع ليس اعظم منه في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في
الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فدون الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لكان يزداد
المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه
بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة لزم ان يكون ما هو الاسرع من الحركات الطبيعية وهو الذي يكون
مقدار جسميته اكثر لشدة الميل الطبيعي فيه كما سيتبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس
فان ما هو الابطأ فيها وهو الذي جسميته اصغر ومادته اصغر يكون ازيد في هذا المقدار وهو الامكان مقدار
غير ثابت وهو المعني من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقق ماهية الزمان فهو ما اشار اليه

قوله وهو مقدار لانه ثبت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخلو اما ان يكون مقدارا للجسم
او لهيئة قارة فيه فهو الجسم او يكون مقدارا لهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول
اي كونه مقدارا للجسم او لهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا للجسم
او لهيئة قارة فيه لانه يلزم ح ان يكون حد الشيء بدون مقداره اللازم له اذ يستلزم المقدار اللازم للشيء
ذي المقدار كما حكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على بعض شروح التجريد
بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدارا للجسم الغير القار ويبقى الجسم دون المقدار
مقداره ورد عليه بما هو منقول في الحواشي القديمة بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار
لاجتماع اجزائه لعدم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة هذا الاقتضى غير قارة فرد من افراد الكم
في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال الكم الذي يتحرك فيه الجسم لم يوجد فرد ما يرى
لا يخرج المتحرك عنه في زمان حركته وان اراد انه يتلبس المتحرك في كل ان بفرد منها فلا يلزم ح خلو الجسم
عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا كان الزمان مقدارا لامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك
الامر عن مقداره في كل آن يفرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة
وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر
في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة لكونه مقدارا
واما ايراد المعترض على كلامه بسائر الامور التي قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي تقع فيها الحركة
وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة
على السطح المستوي ما ذكره في الحواشي القديمة مبني على عدم المعروض للاتصاف ليس بالذات الا
بالعرض واما ما اجاب صاحب الحواشي عن بعض النقوض بقوله لما كان الحركة مدرجة
لا انه لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشيء او القطع مدرجي والحاصل في كل آن من زمان

القطع امر غير منقسم لا يسمى له الحركة فالحاصل ان المجتمع الاجزاء لا غير فان حصول
الحظ من حركة الكرة على السطح ثم لما عرفت الزمان اعرض موضع الملاقاة لا يكون الا آن لا
يحصل الا الحركة وهي في زمان الحركة عن ملاقاة السطح كما ذكره الشيخ في الشفاء واول
وجوده من محل غير حيث من المستحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفاء
ليس الا في الملاقاة الزمانية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا في الملاقاة الزمانية منها عليها
فالزمان بعد الحركة ولهذا لم يعقل عن الحركات يعقل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف والقوم
من الساهين على ما حكى المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير منقطع البداية
والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية وكل قبلية لا يوجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها
بالذات نفس الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية
لزوال هذه الصفة عنه بعد البعد وليس هي من حيث انها عن اجزاء الزمان كالقبل والبعد
اذ قد يوجد مع البعد وبعد القبل وليس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق الا اعتبار امر آخر
قد يحقق بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع مع البعد
يكون الموصوف بالقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان وهذا خلف ففرض عدم الزمان
يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث
لا يشعر به وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون
زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة
والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه احدى الشبهات
للقائلين بقدم العالم وتمكنوا منها لاثبات ثبتت طائفة من المتكلمين ان العدم عدم الزمان

وجوده

على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض منها
لا يكون زمانيا واللازم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر غير الزماني والشرف
والرتبة والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا
فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك العدم
زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالزمان كيف وقد ذكرنا ان مصداق
الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتأخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر معها
ولان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية
فللحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا
ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه بالزيادة
والنقصان حكما ثبوتيا خارجيا فان قيل اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية
وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار
لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا
بعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان محدد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق
وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم ان وراءه امر ممتد موجود
او موهوم خلاء او ملاء ما خارج مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة
وعدم الزمانيات لا يستلزم ان وراءه امتداد زماني موهوم او موجود مقارن لشيء او غير
مقارن فاحرازها واما وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك
الا شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما
يجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الابعاد كالتطبيق والتضايف والوسط والطرف والحماد

والا عد ارتفاع العدم وجود اجزائه المجتمعة غير محدود في الحد من تلك البراهين لانه
وان لم يجتمع اجزاؤه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحسوس مطويه
الزمان المسجونين في حيز المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد شخصي بالنظر الى المبادي العالية
على الزمان والمكان فما هو على سبيلها مجتمعة البحتة فوافقه الحضور اولا فقد ولا غيبة هناك الا للامور
المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المبادي العالية
وكذا كل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عند من هو منزه عن المكان فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق
في الزماني والمكاني بالنسبة الى الزماني الاخر والمكاني الاخر واما بالنسبة الى القدوس الحق
ومن هو في حكمه فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس
الى المفارقات على الاول موجودا متصلا قارا فلا يحتج لمنع وجوده بتلك البراهين ولقائل
ان يقول لما كان الماضي والنهاية من باب المضاف المتضايفين كان احدهما بالفعل كان الاخر
بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة فيقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كانت بداية لانه اما
فلا يخلو اما ان يكون وجود الان مع الزمان مفارقا له فيكون للزمان بعد مقارنة في الوجود
مع الان وهذا باطل لان الزمان منقسم والان غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما
وجوده بعد ما على وجود الزمان فيكون الان بالفعل حين يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان
والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي وسألت
امام المحصلين وقد عرضتها على استادي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان
على تقدير انه لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان الان قد يطلق بمعنى منقطع الامتداد
في جهة نهاية به وقد يطلق بمعنى ما هي العدد العارض للعدد الذي يحرى به حدا له
وقد تفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة ولكن الزمان الصادر منه الان بالفعل

هذا اول يمكن الجواب عنها بوجوه احدها الاول انها منقوضة بالحركة اي دفعة فان انها
ان كانت موجودة فلا يخلو اما ان تكون الى شيء بدايتها موجودة معها وهو حج لامتناع
المطابقة بين بداية الحركة ومنتهاها وان لم تكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل
والاخر بالقوة فيلزم ان لا تكون شيء من الحركات متناهية في البداية ان المضاف
قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير الاضافة وقد يكون ذا امر مقوله الاضافة
اخرى قد تعرضها الاضافة وهو المضاف المشهوري فيقول كل من الزمان المتناهي
والان الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه ... بما عليها داتهما لا يحتاج ان يكونا معا في الوجود
والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما دفعة في العقل الثالث انا لا نسلم
ان الان له مفهوم محصل بل لا معنى له الا منقطع الزمان فهو امر سلبي يعقل بعد به تناهي الزمان
لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما تعرض له باعتبار
تحققه في العقل وقد قلنا انه محذور في اجتماعه مع الزمان ومعه في العقل واما ما تمسك به
رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه
لو كان الزمان حادثا لكان قبله قبلية لا يجامع فيها القبل البعد مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا
او ممكنا فان امتنع فذلك لامتناع ان كان عائدا الى ذاته فيلزم انقلاب الممتنع الى الامكان
او الامكان وان كان عائدا الى قدرة الصانع لزم انقلاب العجز الى القدرة وكلاهما محال
فهذا الفرض ممكن فلا يخلو اما ان تبتدي الحركة كان العظمى والصغرى معا وتبتديا او لا يمكن ذلك
ان يبتدئا معا وينتهيا معا فلا بد ان يتخلف الصغرى عن الكبرى بشيء ما يتخلف عنها بمقدار
والعدم وما هو هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان ونكذلك عن النهاية فامكان وجود الحركات
المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك

وهو ليس بمنكر بل ... فان الحدوث اما بحسب المخالطة مع بعض المتكلمين المعترفين
حيث تصوروا امتدادا موهوما بين الاول تعالى وبين خلق العالم وسموه اللاوجود كما تصوروا فوق
محدد الجهات خلاء غير متناه فان للمعترض ان يقول ان العدم السابق الامتداد الزماني يكون فرض وجود
الحركة فيه لا زمان كفرض وجود الممتنعات بالذات فان الانطباق على الزمان ماخوذ في المفهوم ثم
الحركة والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل
الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يحكم العقل بفرض وجود حركة او حركات فيها بل هو امر
محض اخترعه العقل وحكم بامتداده فكما ان للوهم ان يتصور كرة محيطة بالعالم مماس
السطح الباطن من كل منهما السطح الظاهر من العالم بحيث يكون كل من سطحي احدهما وراء ما من سطح
الآخر وراء حيز وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدد فكذلك حكم
فرض الحركة فيما قبل الحدوث ... وجود الزمان ... مدة ما ... وجدنا ... الكلام
فرض الكرة على الوجه المذكور صحيح فكذلك فرض ... والحق ان العالم ... مع الحركة على انه
بطريق ... على انه يمكن ... كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيئات السماوية ان المحال
لو لزمهم ان يصفوا ... بلا نهاية ... في الماضي بلا نهاية وهو بيان حدوث اذا
استقصي في ذلك البرهان

الفصل الاول في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

في اثبات كون الفلك محددا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الاشارة
والاشارة في الحقيقة تحصل الامتداد لا نفسه لانه فعل النفس لكنه يطلق على سبيل المسامحة او
الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من النفس الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد
التي تعرض في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلاثة ولكل منها طرفان فالاطراف التي هي الجهات
ست التي ينتهي اليها الاشارة وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعب وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة

منها

منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدمه
حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت فالفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع والتحت ما يلي
قدمه بالطبع والاثنان منها طرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال فاليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله والاثنان منها طرفا الامتداد
الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالقدام ما يلي صدره والخلف ما يقابله
ثم يستعملها سائر الحيوانات بل الاجسام وان لم يكن لها اطراف كالفلك فانه
قد يسمى الفلك بحسب الحركة الشرقية يمينا ... يكون احد قطبيه علوا والقطب الآخر
سفليا وجهة المشرق التي منها تظهر الحركة يمينه ويسمى ... الا ان الظاهر منه
حركة وجهة المغرب شماله ووسط سمائه قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول امثال
من هذه الجهات الست هما الفوق والتحت حقيقيان لان القوة ... بالطبع متوجهة
لبعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احدهما والبعض الآخر منها المقابل له بالطبع الى الآخر
ولهذا لا يتبدل احدهما بالآخر اي ليس تعينهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما
فليس فوقية الفوق باعتبار توجه قيامه على رأس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار توجه قيامه على
قدمه بل الوضع الطبيعي للانسان سواء يكون كذلك فاذا انقلب عن الوضع بالانعكاس
لم يصر القائم على الوضع الطبيعي لا يتبدل الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها
ليست حقيقية فان كونها تلك الجهات ليس باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى امور خارجة
عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبر معها اضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة
وفي مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا تتبدل تلك
الجهات بتبدل الاضافات فان اليمين مثلا حقيقته جهة فوق او تحت اعتبر كونها واقعة على اقوى جانبي الانسان

وكذا الاشارتان اي احدهما معبرة منها والاخرى فيما في اصغر الحاجبين ولهذا يسمى اليمين
يسارا او بالعكس بخلاف الاصابعين وفي ما ذكرنا اشارة بقوله وبيانه اي بيان كونه
الفلك محددا ان فيها جهتين متقابلتين بعد ان احدهما فوق والاخرى تحت
فان قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قرر متميزتين راس الانسان وقدمه بالطبع
فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين
على طرفي قطر من الارض راس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الحالة التي هي
راس كل منهما قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر
وكذا العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس ما هو راس كل منهما بالطبع يسمى ما هو قدم
الاخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية
ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو وضعنا موضع
راس الشخص الاول نسبة طبيعية وليس كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه من السماء
كنسبة قدم الشخص الاخر وكل واحد منهما اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم
في امتداد ماخذ الحركة اي الامتداد الذي ماخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان
كل واحد منهما كذلك اي موجودا ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك محيطا
محددا لهما اما اولا فلان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اي لو لم تكن ذات وضع
لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم تكن موجودة
لما امكن اتجاه المتحرك اليها فان قيل كلامه لو تم لدل على ثبوت ما قد يدفع ما اورده الشارح المبتدى
من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى
السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها بالعدم ولذلك المقادير من العرض المقسمة فلا يلزم

كون

كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده وشرط او وجود المحل الذي
يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية بالذات او في توجه المتحرك
الى الجهة فعلى هذا الايراد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام اعني لما امكن اتجاه المتحرك
الى الجهة فمكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت ولم
يقصد الجهة علة غائية لحركاتها بل الوصول اليها او القرب منها واعلم ان قولنا ان توجه المتحرك اما
ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة لا تحصل نفسها بالحركة فالجهة يكون
موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها واما ثانيا فلانها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها
لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزءان فاذا صار المتحرك اليها وقطع وحصل
المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد
هو الجزء الاقرب فلا يكون الجزء الابعد داخلا فيها اذ لا نريد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول
المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك
عن المقصد لم يكن الابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن الاقرب الجزئين من الجهة
هذا ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا او تمهد هذه المقدمة
فنقول في بيان الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم او جسماني لكنهما ليستا بجسم لعدم قبولها الانقسام
في امتداد ماخذ الحركة ووجود كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فهي اذن موجود جسماني غير جوهر
لاستحالة ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون لذاته بل بالمراد بحده وباعتبار وضعها
فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل جسم متشابه اي جسم متساوي الحد متشابه
سواء لم يوجد فيه اختلاف كالجسم الذي لا يكون بينها مساواة وحدة فيه اختلاف وكل لا يكون تحدد الجهتين حيلة اختلاف والاول والاحتمال
وان كان محالا في نفسه لكن اشارة تحدد الجهات لا يوجد على التسوية والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود

الموجودة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور التي لها ما بذاته فسد فلا يكون احدهما مطلوبا لبعض
الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض مطلوبا لبعض آخر كالارض والماء
بالطبع لامحال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما بلا واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون
تحددهما بحيث بلا بين متخالفين لانا نقول هذا القسم يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل واحد منهما
على هذا التقدير تحدد بمتعدد بلا واحد لكن التحدد في الملاء الواحد وحده بعض لبعضها لا ان
يكون حصولهما دون غيرها مع تشابهها كونهما وحده من حيث بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينتين لكنهما فيبقى الجهتان غير متعينتين لكنهما
متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بحيث بلا واحد غير متشابه كما يظهر
بالتامل فاذا التحدد الجهات حيث كان حقيقتها حماية عن متعينة في خلاء ولا في ملاء متشابه
انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره
كجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه
الذي هو الفلك والبعد المستقيم المتعدد من نقطة الجمع يحمل على السامع ولقد الملاء بالمتشابه المجرد
ما هو الواقع [illegible] المقطع على ما ذكره ومتى كان كذلك اي يكون تحدده بالاطراف وبمعينة
ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددهما بجسم كري لان تحددهما اما ان يكون بجسم واحد
او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري
لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلان بالطبع فان الاجسام
الطالبة لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخرى والهاربة عن احديهما [illegible] الا ان بالطبع والا لزم بالطبع [illegible]
ان قصده بالطبع فيهما طرفان متقابلان الا بمبدأ واحد ويلزم من ان احديهما اذا كان
في غاية القرب من جسم يكون الاخرى في غاية البعد عنه بالضرورة والا ليست جهة السفل بالنسبة اليه ما هو
البعد منه حين كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد

اما اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري اذ كل بعد يفرض انه
البعد الابعد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد ارجح
بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان
في غير الكري لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلعة
اذا كانت لها غاية البعد عن حد يكون لها غاية القرب من حد آخر فان الحدود في الجسم المضلع
كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض فيما بينه من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح
يكون البعد من الوسطية بالنسبة الى السطح [illegible] فلا يوجد في المضلع نقطة هي غاية البعد عن [illegible] هذا لا يرد المقابل له فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد بالنسبة الى سطح [illegible]
ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع
فلا نسلم انه لا يتحقق في غير الكري لجواز ان يفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع
نهاياته من حيث المجموع وان لم يكن غاية البعد عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن كل
واحدة من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد
عن كل نقطة من محيط الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط التي المركز كلها [illegible] اليه
من المركز واختلاف تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لا يتباينه
[illegible] والفرض والتوهم والامور الغير الحقيقية غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فاذن
كان المحدد جسما كريا يتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت
وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل
فما فرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا لهما هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب
ان يحيط بعضها ببعض والا [illegible] وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان
ما هو البعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية

البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الآخر في الامتداد الواصل بينهما والاولى ان يقال انه
لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فاما تتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين شيء منهما
اذ لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحددة كما علمت
وغاية البعد الداخلي عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه وهي
لا تكون غاية البعد عن الآخر لان البعد الداخل في احدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج
عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى الجهتين القرب من كل واحد من الجسمين
المتباينين ان لا يكون لكل جهة واحدة معينة بل تكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين بل يلزم
القرب من احدهما البعد عن الآخر لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين
لكن الفوق جهة واحدة معينة تقصد بالفعل الاجسام المتحركة المستقيمة وهي كما البعض الآخر
فلا يكون تحدد القرب بجسمين متباينين لا يقال لم لا يجوز ان يكفي في تحدد الجهتين جسمان متباينان
باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين
بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كا
نت تلك الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد فرض من احدهما كالفوق يتادى في كل جانب يمتد
الى الجهة الاخرى التي تقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد
الجسمين قربا من الآخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما
الذي ليس قربا من الآخر يكون جهة مغايرة لكل من جهتي القرب منهما او كل جهة واحدة
كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما لكان
بعضها محيطا بالآخر فيحصل المط لان المحيط من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن
كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري

الجسمين ل

لان م

لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وان كان
المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا
لا دخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث هي جهة وان كان وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز
وقد ظهر به لا من حيث انها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان خفي على بعض فمحدد
الجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد
للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فيكون الجهة
الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة امتداد مأخذ الحركة كان الفلك كريا فحصل المط
وهو استدارة الفلك المحدد واما اثبات ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها
فيحتاج الى نظر آخر طبيعي او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية
يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل من المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد
بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا
يحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك فهو الا ههنا عبارة
فان البيضي لما كان متولدا من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه
على قطره الاقصر فاذا تمت الحركة الا على القطر المولد وذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة
الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذارا لكل من يفسر
كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال تامسطيوس في تفسير كتاب السماء والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه
على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا تقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل
البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه
لا يخرج عن التشنيع بجواز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول

مستقيما وكذا اذا كان عدسيا على عمر قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض
امر مستحيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفه ان الشكل الكرى
افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوى اما ان الشكل الكرى افضل الاشكال
فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الآفات
اما الاول فلان المتشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بساير الاشكال انما يتصف
بكثرة عارضة غير طبيعية اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شى
قبل الكثرة وان ما بالطبع اقدم مما بالعرض وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة
يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف على اثباتها كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة
فيكون اقدمها بحسب الوجود العينى والعلمى جميعا واما الثانى فلانه ذو مبدا محدود وهو المركز
وذو غاية محدودة هى المحيط وذو واسطة محدودة هى البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم يكن
كريا وليست الحال فى الاشكال الاخر كذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون قطره
مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شى مما هو مساو له فى القطر ويدل على كروية الفلك من هذا الشكل
قوله تع وانا له لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسى دال على ان الاشكال التى
هى ذوات الاضلاع الكثيرة ينحل الى ما هو ابسط منها اعنى المثلثات ثم المثلثات قد ينحل
كل منها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع بثابت فى الشكل الكرى واما الخامس فلان كل
ذى زاوية معرض للآفات بسبب عروضها للزاوية لخلو اطرافها عما يقويها على معاوقة
المصادم بخلاف الكرى لتساوى جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض فى عروض الآفة
ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل فى لم تع فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال
اليق بالجرم الفلكى فلان الجرم الفلكى هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذى هو

اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابى الحسن العامرى
فى كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازى فى المباحث المشرقية

فى ان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اى بحيث
يكون لبعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان تصلح ان تكون منه
صور كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس لكل منها صورة مخالفة لتلك الصورة كما
فى المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة فى الاجسام على معنى آخر من اجزائها ان لا يتركب
من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء
البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والآخران يكون كل جزء مقدارى
منه مساويا له فى الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم
قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد فى الجزء وقد حدث
باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة
والسكون فى وضع ذلك الاسم وكذا فى حده لم يصدقا على جزئه لان جزءه غير مشارك له
فى تلك وان شاركه فى اصل طبيعته فقط وفى اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه
موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه
لا بعد هذا الشرط عنه بكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع
النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما ان
فى سائر الشكل وقد قيل بعضهم المعنى الاخير الا معنى ينقسم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والا ما هو بحسب الحس
فعلى هذا يندرج الافلاك والاعضاء البسيطة فى المعنى الثانى دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية
هى العناصر ولا اشارك لها فى اسمائها وحدودها اول التحقق ان الجزء المقدارى يطلق ما يكون

ساوياً للكل في الاسم والحد كما صرحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا
بل الجسمية كسائر الاجسام فلا يكون الفلك مندرجاً في شيء من هذين القسمين المحلل اليهما المعرف الآخر
والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كاللحم والعظم من الاعضاء البسيطة ليست العناصر
بل العناصر اجزاء الجسمية لتلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص
فلا يكون الا ما يؤخذ معها الصورة النوعية التركيبية فيتميز تلك المركبات بحث كل من هذين
المعنيين الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة مأخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مر
فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير في المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومتى كان
الفلك كذلك كان بسيطاً اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة
اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متجه الى جهة وتارك عن جهة اخرى وكل ما هذا شأنه اي المتوجه الى جهة التارك
عن اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك
لان مكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما يحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محدد ما قبلها
فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة
المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد
به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات
الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم متقدماً عليها لان محدد الجهة لما كان
سبباً لها يكون متقدماً عليها وهي لا تتصور ان توجد متأخرة عن تلك الاجسام فهي اما ان يكون متقدمة عليها
او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم
والمتقدم على ما مع المتقدم متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع
وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما سبق في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق

لسائر الاجسام العنصرية وبعدم المحيط المحاط يوجب امكان الخلاء كما سبق في اثبات الحيز
المعقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة
ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها
من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد
يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث
انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس ومتى كان
الفلك كذلك يجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مركباً فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على
شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول
والا لكان كل واحد منها كرياً لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة
في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلاً واحداً متشابهاً وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية له
كالاشكال المفرطحة يختلف فيه اجزاء الابعاد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة
البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا فعلاً واحداً الا الشكل الا في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع
البسيطة الفلكية والعنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحي اي لا يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر
تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وسوى كل منها الى فصل الا مقداراً معيناً فالطبيعة
اقتضت اولاً في مادة كل منها مقداراً معيناً في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلاً يكون
الشكل البسيط الا الاشكال المتصورة في ذلك الجسم فحصل التجويف لا مقتضى الطبيعة بالذات
بل بالعرض ثم ان بعض الاطباء الفضلاء قد اراد التقصي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة
فأفاد قاعدة يتصور بها اقرار كرات العالم بعضها عن بعض لوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات
عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولاً كرة مصمتة متشابهة فحصل في سطح منه وهم فقضى

٧٦

الثامن في المركز هيئة منفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة مشابهة ولهيئتها كرة مجوفة
هي الفلك التاسع ثم عرضت للحاصل الباقي في المركز هيئة اخرى منفصلة بها انفصلت
كرة اخرى مصمتة انفصلت كرة مجوفة هي الثامنة وهكذا حصلت هيئات في كل ما بقي
الى ان تنتهي الى كرة الارض وليس شيء من هذه الهيئات المنفصلة المتضاعفة الواردة بعضها
على بعض بصورة منوعة وتعلق بكل من الافراز والمنفصل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان
من تلك الهيئات وتعلقات النفوس والصور ما لو لم تقع معه ذاته لم يلزم خلو جسم في مرتبة
عن نفس او صورة تكون مبدء شكل وضعي مستند اليها اي مستقيم وبهذه الصورة تتصور
افراز الكواكب والتداوير والخوارج لسوى كرات غير مصمتة او غير متشابهة اسهت المغالطة
اهل العلم ممن اوما ضل لقصر بالرياضة الفلسفية وفني عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم انتهى
بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسي مما لا يوجد في نفسه لوجوه من الخبط والخلل الاول انه يلزم على
تقديره كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له في نفسه احدى النفوس والصور الطبيعية
غير الصورة الامتدادية واما الكثرة سائر النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات
المنفصلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة
من ان الجسم لا يتشكل بوجود مجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن مع صورة اخرى طبيعية
ولا المادة تتقوم بالابعاد بل الابعاد وما معه في وجودها لوجود صورة اخرى تستتبع الابعاد مجرده
الهيولانية كما تظهر من حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وابقاء الصورة
النوعية الثاني ان تعلق كل نفس منفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المجهول او لا دون
بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه
يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان لكل

ل

كل فلك مخالفة لهيولى فلك وهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان تكون نفس كل كرة عالية
ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة في السافلة اكثر مما في العالية
وكذا ان الجرم الاكمل يقتضي علاقة النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم
الفلك الاقصى فيلزم ان تكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان تكون الارض دائمة
الحركة الوضعية عقلا وسمعا في المبدء الواهب وهو مستبعد جدا وانما هذه ما تقرر
حاشية الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا قائمة به نفس تلك الكرة محركا لها
ومشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية لذواتها فغير تلك الافلاك وبعض اجرامها
انما تكون تلك العقول الفعالة المتعددة عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتأخرة
عنها السادس انه على هذه الصورة يلزم ان لا تكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة
بل تكون حالها كحال المتممات لكن لا يناسب هذا التحرير بالتصريح به كما فعله ان ما ذكره يناسب قولهم كل جسم السابع هـ
فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية
يلزم ان لا يكون لها عند هذا القائل صورة شكل طبيعي صادر عن طبائعها السابع ان من قوله ولما كان
بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور التوافق والمقرر ان معه ذاته لم يلزم خلو جسم في مرتبة
عن نفس وصورة يشتمل على ناقص لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالتوافق موقوفا على الفصل
والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة من كل منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عند فهم هذا ما هو
بصدده من البيانات غير ذلك مما يحكي عن اقوال الحكماء وينافي ما هو الحق الواقع ولو كان كل واحد منها
كرة للزم تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري يتصل
الاجزاء اذ يلزم ان يكون الفلك مجموع كرات متلاصقة بينها فرج متصلة على حسب ما في تلك الكرات
فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري لتحدد جهة الفوق

بعصار

بتعه ولا تستلزم الثانی والثالث لانه لو لم یکن کل واحد منها کرة بل یکون جمیعها او بعضها غیر کرة
یکون طالبا للشکل الطبیعی عند زوال القاسر فان القاسر لا یکون دایما کما ثبت سابقا فیکون قابلا للحرکة
المستقیمة فان قیل لا نسلم ان الاشکال لا یحصل الا بالحرکة الاینیة ومنع ذلک مما ذکره وفیها مکابرة بدیهیة لانها
متقدمة علی المحدد وتقدم الجزء علی الکل فلهما مدخلیة فی تحدید الجهات فلو کانت قابلة للحرکة الاینیة وان کانت تلک الحرکة
فی دایرة مرکزها مرکز العالم لکانت الجهة متحددة لابها هذا مع ان الفلک لو کان مرکبا من اجزاء موجودة
متمایزة بعضها عن بعض لکان سطحه المقعر منقسما الی سطوح فیکون جهة الفوق متعددة وکون کل
منها قابلة ومتحددة بجزء واحد من الفلک فی ذاته الحرکة وذلک الجزء حرکة اینیة علی ای نحو کان یلزم خلاف ما هو المعروض
واعلم ان امکان الحرکة الاینیة فی جسم هو فرع وجود الجهة المتحددة بجسم آخر علی تقدیر عدم الجهة وعدم
تحددها لکانت الحرکة الاینیة ممتنعة فاندفع ما فی شرح القاضی من کون اللازم هو عدم الجهات فی حرکتها لا علیها
وکذا ما فی الحواشی الفخریة علیه من ان اللازم علی هذا الفرض امکان الحرکة المستقیمة لا القول المقارن للفعل والمستحیل
هو فعلیة الحرکة المستقیمة لا امکانها مطلقا وقد علم مما ذکرنا سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لیس دایما فسادا
ما فیها ایضا من ان اللازم ح ان یکون ما علی الشکل القسری طالبا للطبیعی لو خلی وطبعه وهو لیس بمحال لکونه التخلیة
مستحیلة فی نفس الامر وان کانت ممکنة بالذات واعلم ان للفلاسفة فی اثبات کرویة الفلک طریقین الاول
من جهة کونه محدد الجهات وقد مر بیانه والثانی من جهة کونه حافظا للزمان وبیانه ان حرکته لما کانت دایمة فلو کان
من اجسام مختلفة الطبایع لکانت اجزاؤه متنوعة بطبایعها لا الافلاک والمیل الی احیازها الطبیعیة وطبیعة المرکب
وان قسرت الاجزاء علی الاجتماع لکن لا یزال یتغیر قوة طبیعة الکل ویضعف بسبب قوی طبایع الاجزاء ما الی ان
الی ان یزول الکل وتبطل طبایع الاجزاء ویحصل فیقطع الحرکة بزوال سببها هذا وهذا الحکم ومسائله المذکورة
فی الفصول الآتیة من احکام محدد المکان والزمان لکنهم تعمموها فی سایر الافلاک بنوع من الحدس
فی ان الفلک قابل للحرکة المستدیرة هذا الفصل مشتمل علی اثبات امور ثلثة احدها ان الفلک قابل

للحرکة المستدیرة وثانیها انه ذو مبدا میل مستدیر متحرک به علی الاستدارة وثالثها انه لیس فی طبعه
میل مستقیم اما الاول فالبرهان علیه وجوه لان کل جزء من اجزائه المفروضة له وضع معین
ومحاذاة معینة بالقیاس الی ما فی جوفه وحصول هذا الوضع له لیس مقتضی طبیعته اذ لا تقتضی ما
ای الطبیعة بعض حصول وضع معین ومحاذاة معینة لذلک الجزء بالقیاس الی غیره لتساوی
جمیع الاجزاء المفروضة الفلکیة فی الطبیعة اذ لو لم تشترک الاجزاء فی الطبیعة بل کانت لکل منها طبیعة
خاصة تقتضی وضعا معینا ومحاذاة معینة لزم ان یکون الفلک ذا اجزاء مختلفة الطبایع فلا یکون
بسیطا وقد ثبت کونه بسیطا هف واما اشتمال بعض الاجزاء علی الکواکب والتداویر والخوارج فلا یوجب الافلاک ا
بعضها لما علمت انها امور حاصلة من الفواعل لا لاجل اجزائها وفی اجزاء الفواعل وعلمت القیاس بعضها
لیست مخالفة لمقتضیات نوع الاجزاء فلا وجه لتخصیص هذا الحکم لاجل ذلک بالمحدد وعدم جریانه فی غیره من البیانه
کما فی الحواشی الفخریة واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلک لیست من مقتضیات طبیعتها
المشترکة فکل جزء یمکن نظرا الی طبیعته ان یزول عن وضعه ویحصل له وضع جزء آخر ولا یمکن ذلک
الا بالحرکة فی الوضع لا بخروج الاجزاء عن کونها متصلة واحدة للزوم الخرق علی الفلک ولعدم جواز المستقیمة
علیه بعد المستدیرة فثبت کون الفلک قابلا للحرکة المستدیرة واورد علیه بان الفلک لو کان قابلا للحرکة
المستدیرة لکانت حرکته الی جانب معین لامتناع الحرکة الی جمیع الجوانب فحرکة الفلک الی جانب معین مع
تساوی نسبته الی سایر الجوانب البسیطة ترجیح من غیر مرجح وهذا مح واجیب عنه بان التخصیص المذکور اما
لان ما فی کل فلک من الکواکب لا یحصل الا بالحرکة المخصوصة فی الجهة المعینة او لان الغایة بالسافلات لا یحصل الا بهذا
النحو من الحرکة او لان نسبة کل فلک بمبادئ المفارق الذی هو معشوقه لا یحصل الا بتلک الحرکة وفی الحواشی الفخریة
لنا ان نورد مثل هذا المنع فی اصل الدلیل بان یقول یجوز ان یکون حصول وضع معین للاجزاء لازما للنفس الطبیعة
بل لامر آخر وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا یقدح فی صحة الدلیل بل یقرره لان حصول الوضع المعین اذ لم یکن

نفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى سائر الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا
لسائر الاوضاع ويحل لا ندعي ههنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو قوله
وانه اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ليكون من دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر
والكبر بين النقطتين المفروضة فيما بينهما لكانت متحركة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة
في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة والحركة البطيئة والسريعة انه ترجيح بلا مرجح
اول تعين هذه الامور من توابع تعين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بعد وضوح الايراد المذكور اولا
لا يعد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان من كلامه سوالا آخر ولقائل ان يقول ان هذه الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك
وسائر محدبة وجزء آخر منه بسائر مقعرة بحيث يمتنع تبدل احدهما بالآخر مع تساوي الجميع في الحقيقة
في الطبيعة فلكية مقتضية لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة
لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني
لزم الخرق في الحركة المستقيمة وسوء لم يجاز في تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما حولها فانه
لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتاتى ذلك بالحركة الوضعية الغير المستمرة على الفلك اقول في هذا الجواب ليس الا جواز
الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع سوال البحث والتجويز العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال
العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين احدهما
اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي تعينه الا ان يكون بتعلل اجزاء الفلك وفي تعينها
امر مقتضية جسمية الفلك لانها كما اوضحنا المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا بان يكون لاجزائه
نسبة الى بعض خاصة بها يتحقق حيلولة تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهو من ضروريات الجسم وجوده واما
الى ما حوله فهي ليست من ضروريات الجسم لانه يوجد بدونها فالاولى ان تكون معللة بخلاف اثاثه فانها تحتاج في ثبوتها الى علة فعلتها اما الطبيعة الفلكية او امر
لازم لها فما يلزم المحذور المذكور وان كان امرا مفارقا فانما يلزم امكان التبدل الذي يستلزم تقبل الحركة الوضعية لا امتناع الحركة

واما الثاني

٧٩

اليه صـ

واما الثاني فاشار اليه بقوله ولقول الخ بحث ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به
والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق والعلم بمغايرته لها
بوجوده مدة تعاقب الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء والا اي وان لم يكن
الفلك فيه مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب للتحرك بالطريقة او الانفصال
عن القسر او بتحرك لفظ بسيط او كون الطبع يعني الحقيقة الاجزاء اولى فلا يكون فيه ميل اصلا
اذ الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا
آلة للطبيعة في احداث الحركة وحدوث الفعل من العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة
محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لم يكن قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان
التالي لعلم بما سبق من البيان وفي هذا المقام سوال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي
لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لا ينافي امتناعه الذاتي كعدم المعلول الاول فانه يمتنع وقوعه لواسطة
كون علته وهو الواجب تعالى مستحيلا لذاته فامكان الحركة المستديرة بالنسبة للفلك
لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة
واشباهها مما نحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري بجواز اجتماع الوجود لما يطرد
في الابداعيات ما هو فوق الكون في علم الالهيات والاستحالة العرضية التي قد تمنع
الفاعل عن ما يستحقه لذاته ولصدده عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل للاشياء التي هنالك
دائمة والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات بالنسبة الى عللها التي هي وما يحكاه امكان العدم
للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت له في نفس الامر عند ملاحظة
الماهية بها مجردة عن غيرها وهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فالمقتضية لها هي بحيثه وبحكمه

للفلاسفة قاعدة كلية نافعة عندهم بحيث اصح لهم الفلسفة وهي ان كل كمال وخير وفضيلة ممكنة
لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الحصول من الواهب
الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فهذه القاعدة تثبت هذه المسألة ونظائرها اولا سيما
في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية
والموانع العرضية وانما قلنا لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري
من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة
في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة
ذي ميل طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف جهتي تحريكهما اذا تحرك بمثل تلك القوة القسرية
في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذو عائق طبيعي والاول
عديم العائق اصلا او مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما وضابط لكان الشيء الذي هو الحركة مع العائق
الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هف وذلك لان الزمان الاقصر له نسبة مقدارية الى الزمان
الاطول لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولكن زمان
عديم الميل غير زمان ذي الميل شاهد وفرضنا ذا ميل آخر نسبة اضعف من الميل الاول بحيث يكون
نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي تحركه عديم الميل الى الزمان الاطول الذي
تحركه ذي الميل الاول وسكوته لامحة عنده فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في
مثل زمان عديم الميل مثل مسافته اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وتنقص
اي تقصر زمانها وتطول بعد انتقاص القوة السببية المعاوقة وازديادها في الجسم المتحرك وفي المانع
المعنوية فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان الميل اكثر كان
زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا يزداد السرعة اللازم لقصر الزمان

او ازداد

٨٠

او انتقص شيء منها ولا ينقص السرعة اللازم لطول الزمان لم تكن القوة السببية مانعة من الحركة هف
واما بطؤ الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو
لاجل عدم القبول او الاحتمال فيها لا لاجل انتقاص القوة الجبلية المعاوقة فلا يرد النقض بهذه القاعدة
فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في الزمان المسلم لتساويهما في الحركة
وهو محال واعلم انه لا بد لكل حركة من امور ثلاثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين
في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد من هذه الامور
في احد الامرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منهما على تلك النسبة فان اتفقا
مثلا في حد من السرعة والبطؤ واختلفتا في الباقيين كان نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كان نسبة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كان نسبة السريعة الى البطيئة كنسبة
المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من الاجسام الثلاثة لما لم يمكن
اتحاد حركتيهما في حد من السرعة والبطؤ وتحقق اتحادهما في احد الباقيين فرض اتحادهما في تلك الاجسام
اما في مقدار المسافة كما فعله المص واللازم على هذا التقدير اتحاد حكمي القليل الميل والعديم الميل في الزمان
ايضا او في مقدار الزمان كما فعله غيره واللازم ح اتحادهما في المسافة على التقدير فالخلف لازم وهو
الحكم في الامرين من الامور الثلاثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم
امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف
في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل
القسري لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة يحصل لا يوجد … بهما الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية
ونسبة المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير

في المقادير صح

في شيء من الحاسة عنه حد لا يمكن لها التي وزعت بحسب الارادة وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام
الى ما لا يقبل القسمة ولا في الارادة وما لا يحتمل الزيادة عليه لما يلغ خارج عن الطبيعة الحكمية فكذلك
الميل في نقصان ... ونادرة وان يبلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة فاما الثاني ان معاوقته
يكون حقيقة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر
الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتصامم والفرق بينه وبين المقدار
يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان
يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فنقول نفرض زمانها في ذي المعاوق الحركة ه
القوي بازاء نفس الحركة والباقي بازاء المعاوقة فعلى هذا نفرض زمان حركة ذي المعاوق الضعيف
على زمان حركة عديم المعاوق لما تقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه
على فرض ... بعضها محالا لا يعلل ... الخلف وكذا التي لا يخلو الجسم عن المعاوق اولى يمكن اعتبار الشيء
الا بخبر ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وكذلك لا يحاصل الشيء بان ان وقوع الحركة في عديم
المعاوق في زمان محال او لا لانه لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور المكملة التي هي حسبه كما ذكر الاجسام
على النهج المشهور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لما لزم فكذلك وقوعها المذكور
في زمان محال لا لكن كل حركة فهي مما يكون في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا محال وبهذا يلزم ان حركة
عديم المعاوق مطلقا ممتنع وبهذا يسقط ويمكن اعتبار الشق الاول بان الاعتراف بكون الحركة عين مقتضية لزمان
وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك في مقتضى ان يستدل
فكذا التقدير لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا يحدد الا ملزم لخلط الملزوم عن لازمه ولو كانت
فيلزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه ممتنع فلم يكن في زمان فهو ايضا ممتنع فوقوع الحركة
من الجسم العديم الميل مطلقا ممتنع وهذا الاعتراض مما اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ... البركاتي السعادي

والامام

والامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة تستدعي زمانا ما آخر فسخها واحده للمعاوقة يختص بها حدهما
فاقد بها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما المختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ما يحصل من ذلك الشيء ولا يلزم منه ذلك الخلف المذكور
ونظير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه ما اورده
الذي ذكره شارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى به
انها لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن السرعة
وما لا ينفك عن شيء لا يتصور انفكاكه عنه وان تقدم ذلك الشيء ان لم يكن ذلك الشيء داخلا في الانفصال
وان عنى بها انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء تقتضي قدرا من الزمان فهو المسلم فاسد لان نسبة الحركة
الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصول في اشتمال الانواع ولا تقوم للجنس المحض في النوع
البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا
وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان فلا يلزم ان يكون زمان الحركة وزمان
بعض منها متساويين وهو ممتنع اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي
من الزمان او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعي
ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق تقتضي زمانا ومع العائق زمانا آخر فنقول ان الحركة متماثل في
الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور وجودها الا مع حد من تلك الحدود وفي الاية تحصلها في ضمن
مرتبة منها مخصوص والمخصص لا يجوز ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر الخارجي لانتهائه الى القسر
الى الطبيعة كما مر في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تجد لها حالها من السرعة والبطوء واسطة
ادراك مرتبة منها لكونها الحالة يكون ملائمة لها فتعين عندها الميل بحسبها ويحصل الميل ويحصل الحركة على حد معين من السرعة
من حيث هي هي عنه ح والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يحدد ... مع الجسم بحسب ذاته من حيث هو ذاته لا يمكن عنه تحصيل الحركة لعدم وجود

المحدود لحركة اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها تحدد البعض حالها الى السرعة والبطؤ تحصيل
حد ما ثم من الحد وذو اسعات سل لها لمحتمه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد بل هي بحيث اذا ما كاد
ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركة المقسرية الدا وفرض القاسر على ايم ما يمكن
لم يكن لا يقع يسيرة لفاوت ولا له شعور اليه ما ملائمه وعدمها كما سي مطابه واذا كان الميل داما امر ا كلها
سعاد ما فتي كل بين يتك الحركتين احسح الى ما تحدد بين العضها حالا تحدد بها على المعاون الذي يسببه
بعض الميل وما تبعه في مرتبة بعينه من مراتب الحركة سرعة وبطؤ الحث لم يكن حارجا عن القوة المحركة
سواء كان حارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كالحلا
وام ما يتحرك فيه كالهواء والماء ما يرد العلط واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان الشي لا يقتضي شيئا وما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل انما تعاوق الحركة القسرية كالطبيعة
والنفس اللتان هما مبدأ ان للميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع بدل المعاوق في الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استند الحكماء ما حوال من
الحركة بداره على امتناع عدم معاوق خارجي فيستوا امتناع وجود الخلاء وبار على وجوب وجود معاوق داخلي
في المتساوي فامتنعوا استناد ميل طبيعي في الاجسام التي تحوله ان تحرك قسرا لكما في مستلتنا هذه ووجه الاستدلال
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المتساويها على التكافي واعني بنسبة القلة في احدهما الى الكثرة في الاخرى الكثرة ما الى
القلة وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عدم المعاوقة يقطع مسافة ما
في زمان وآخر مع معاوقة يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكبر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة
الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة
وعدمها الا ان يحصل الحركة عدم المعاوقة في زمان بل في آن لا منقسم وسوالهم لما مر فهذا نور كلامهم

كانت المعاوقة الفعلية بازاء السرعة والكثرة بازاء البطوء

شادة

على وجه تواتر من انها ثم ليرجع الى ما كنا فيه بصدده من شرح الكتاب فنقول ان المص
لما استغرانه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم الحج المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض تحرك الجسم
الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهذا
الحج انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول
كنسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث المجموع لكن فرض
الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن
اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة الحركة
ذي الميل على النسبة المذكورة لكما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي
بين الامرين كما المجموع المقتضيين فان كلا منهما ممكن واجتماعهما الاخر فيما نحن بصدده وليس كذلك لعدم
التنافي الاخر فتعين استحالة احد الامرين كما اشار اليه بقوله فهذا الحج انما لزم من فرض تحرك
الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة وجب ان يكون فيه
مبدأ ميل ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم كما ستعلم فثبت ان فيه مبدأ الميل المستدير وهو المط
واما الامر الثاني المشار اليه بقوله ونقول انه لما كان الفلك بسيطا لا يكون في طبعه اي في ذاته على ما مر
مبدأ ميل مستقيم فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سيجيء وجود ذلك
الميل فيه يكون معطلا لها ولا معطل في الوجود والثاني انه لما كان الفلك بسيطا ليس فيه تركيب قوى
وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير ولا يجوز ان تقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة
الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى شي بالحركة المستقيمة والهرب عنه بالحركة
المستديرة هذا تقتضي حلف فثبت ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة كذلك المستدير لا انه
تقتضي هربه عنها بل تقتضي سنا منها انه وردها ان الميل المستدير وان تقتضي هرب وكل الجسم من جهته

عدم الميل لا الى استحالة الحركة

لكنه يقتضي تسرد الاجزاء منها بديهة فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف عن الطبيعة
الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو ممتنع واما القول بان في تلك الصورة قسرا في وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما
كما في الحجر في حالة السقوط كما يظهر بالتأمل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة
والسكون باقتضاء الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية حالتان تقتضي
بسبب احديهما التوسط واحديهما وبسبب الاخرى الاستدارة والتوسط الاخرى انما الحكم باقتضاء الطبيعة امرين
متنافيين بالذات باطلا واما بالجهة باعتبارين فلا والثاني ان الكرة المدحرجة متحركة بالاستدارة وهو قد اقتضاء
فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين او لو لم يكن فيها مبدأ احد الميلين لما امكن ذلك الميل من خارج والثالث ان
ان حركة النار من الهواء في الارض طبيعية وكذا حركته في الحرارة مع ان احد ههنا المركز والاخر
عن المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي حالة التوجه نحو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة الى الوسط
والرابع ان الماء والنار فيه مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركاته ودوران الادوار في عرها — لما فيه من مستقيم الى الوسط وعنه صح
والخامس انه قد اثبت حاكم الحكماء بمهد الكل بعض الاشكال الفلكية كبيرة محيطة وصغيرة
محاطة فمحاسبة الى نقطة مشتركة من سطحيهما بحيث يكون نقطة المحيطة صغيرة فنظر المحاطة والتي من حركتهما
في السرعة بهذه النسبة لكن على المكاني فاذا فرض مركز السماء ومركز الكوكب في بعد الدور على خط مستقيم
فطر المحيطة في تمام الدور وتحرك الكوكب على قطر واحد منها من صعود او نزول لا يسلم من هذا
ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية في نفسها اجتماع الميلين المتنافيين
والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد هو الكون
في المكان الطبيعي فان كان في ذلك الكون حاصلا فذلك الا بعد ما يسلم حركة بالحقيقة اقتضاء الحركة
في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس الا الكون امر وجودي
اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل بقاؤه انها الا تقتضي الحركة الا ما يعبر الطبيعة او لا ثم بعض الاشياء او احد

هو الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي والاين فهو اقتضاء امرين متغايرين لكن الفلك
احدهما غير صاحبه والعبد من الاين هو طبيعي بطلبه المتحرك على الاستقامة ليس من الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون المتحرك طبيعة بحكم الاول والمستقيم كما يعلم — المستديرة صح
هذا ما ذكره في الجواب ويعلم ان السؤال لتسليم يرد وطريق النقض بل يرد وطريق المناقضة
فان يقول لا نسلم انه لا يستحيل اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متغايرين كيف وهو محال ان الطبيعة
العنصرية فلا ينبغي هذا الجواب لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعي مساواة السند للمنع
فيدفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان الكرة المدحرجة ذات
طبيعة كالفلك فانه ذو طبيعة واحدة متكثر فيه واول الادلة ان يقال ان الكلام هنا في الميلين
الذاتيين ولا نسلم ان الكامن الميلين في الكرة المدحرجة دائما بل احدهما وهو الميل المستقيم
فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر والاخرى وهو الميل المستدير فيها بالعرض
لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة بالذات وكما ان حركة كل الجسم وكذا وضعية ذاتية
لها فيها حركة ذاتية وحركة اينية عرضية كما في الفلك فقد يكون حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه
خاص يتبدل به الحركة كلها حركة وضعية عرضية كما في الحركة الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب عن البعض
الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار
فيكون طبيعيا لانه الحركة الحقيقية حركة في السفل لنفسه ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه احق من الموضع
الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا

في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق
والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسألة السابقة اعني ان الفلك ليس في طبيعته ميل مستقيم
عدة مسائل منها ما ذكره المصنف في هذا الفصل وهما الاولى ان وجوده على سبيل
الابداع لا يمكن عدمه بعد العدم وكذا فساده على سبيل الفساد لا يمكن بعد كونه حيث يتم اخره وهذا

وان كرا الفلاسفة لبر السماء عن كونه ولا فاسده كذا العناصر المعلقة صرحوا بها المعنى
في الحدوث والفناء مطلقا اي الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود وسواء كان
هناك من سوى بقبلها اولا او اشعروا في الاول والقول بقدم العالم والثانية لا يجوز عليه الحرق
والالتئام اما الاول فمنهما وهي بدلا تقبل الكون والفساد ومنها بقوله فلانه محدد للجهات قال السيد المحشي
لمنا التابد من الاحكام ليس للعدد المحيط من المحدد واما ان غير العدد المحيط منه عن قابل لهذه الاحكام
بعبر مانه محاد ولعل المراد بالمحدد المحيط احوال فاده ظاهر لان المحدد لما سلطته الاكثر
لبعض اجزائه كان ما ولعض آخر منه غاية ولعض منها قابلا للحرق والالتئام ولعض آخر غير قابل لها
في عدد ذكر من الاحكام اولا او لوية في العاص الا من الفصل الواحد كما قد علم مرارا ولا سيما في المحدد
للجهات لقابل الكون والفساد صح ان الفلك لا لقبل الكون والفساد واما الصغرى فلما مر بيانه
في الفصل الاول من هذا العرو واما الكبرى فلانه شيء من محدد الجهات لقابل للحركة المستقيمة وكل
ما لقبل الحركة الكون فهو قابل للحركة المستقيمة صح من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات لقابل
للكون والفساد واما الصغرى فهو مبين في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كلما لقبل الكون والفساد
فلصورته اي دله حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز آخر طبيعي لما مر في الفصل الخامس من الفن
الاول ان كل جسم فله حيز طبيعي شيء اذا عن كاف في المعاده من الحرس ل لحاح في جسم
مقدمة اخرى البينة هي ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو ممنوع لابد له
من دليل واحد عصمته ان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو بواسطة ما يقتضيها من لوازمها اي جهة
كالحرارة للنار والبرودة للارض مثلا بل اذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز لعينه فاما ان يكون
في تلك اللوازم فلا مميز له منهما لكنه حقيقة ل بها من دان من نوع واحد والا فلا اقتضاء مقتضيه
له ذلك الحيز لعدم اقرانها باللوازم الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز فكل ما هذا اشتباه اي

حاصله

لكل من صورتيه الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة
الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز منها حيث حمله على المعنى الاعم من المكان
لتشمل المحدد فتكون السلطرمه بجوازه من مانه السرية لفظ في مستعار ولما قال حصلت في حيز غريب
فكانه يقتضي مثلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت
الفساد في حيز غريب فكانه يقتضي مثلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسألة الثانية وهي انه
لا يقبل الحرق والالتئام فيينها بقوله فلان ذلك انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الثانية على السنية
كما حمله البعض غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما مسلم لما
ل على معنى اللبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم في جهة الجهة والعرف عرفا اوج والجهة
منحصرة في الفوق والتحت اللتين من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهات وكذا اجزاؤه الا ال
الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للحرق والالتئام لزم المحدد والمذكور فيهما احتمال ان يحصل
فيه الحرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب بعضهم حسب توهم ان الكواكب يتحرك في افلاكها
حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان جميع ما يعلم ان يكون مشابهة حول مراكز افلاكها
اي لا يسرع ولا يبطؤ ولا يرجع ولا ينعطف وقد معه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة
للحرق وقد برهن على كونها دارجين بعد حصول الحرق فيها وبعد الانحراف لم يحسن ان يعرف
المنحرق له بشيء في الاخر لحال مع ادراك ولا حبر لها عن اجرائها وما يسري لبعضها قوة في ذهابها معه
لتلك الاجزاء فلا علاقة لبعضها مع بعضها وقد قبل انها ذات جهة وان كان يحسن فلابد من ان يتبدد
الاجزاء فانه يشعر بالمنافي وكل شعور بالمنافي ايلام او موجب للالم واذا كان كذلك وكانت الكواكب تنخرق فيها
تنجر بها كما توهم بعض الناس لكانت في عذاب دائم وهذا مبني على ان الامور الدائمة غير الممكنة الاشر
لا تصور عليها انتهى قوله اثر نور وهو عندي من الراهين القوية وان كان غيره خبري من الخطابات

بل مما سواه ودون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة والاكتفاء بنبذة عنها لم واجبت
عنها بعدها مات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه
لا متناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة
اليه في اوائل الكتاب الثانية انه لا بعد اذ لا تتخلل عنه شيء والا لصح الحركة المستقيمة الثالثة انه لا تجوز
عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء في الاستقامة فلا نموله ولا ذبول لانهما فرعا التغذي
وهو منتف عنه الرابعة انه لا يولد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد
حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام شخصه فلا حاجة له الى التوليد
الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملائم
ودفع المنافي فلا تتصور شيء منهما الا في الكائنات الفاسدة السادسة انه طبيعة خامسة اي لا حارة
ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز والية ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما
جواز قبول الشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما
ثابتة في الجرم الاعلى المحدد ولكنهم يحكمون بها في غيره مما تحته من المحدد عند بعضهم كالمحقق
الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم يشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين
استعمال الكل لاجزائه وتفصيله محركة له بحركة السريعة فعلى هذا الرأي لا يحتاج في تعميم الاحكام
المذكورة للافلاك الثمانية كما يكفي التكلف بمجرد احتمال ان الفلك يتحرك
على الاستدارة دائما وسائر ما بعد ما ثبت عندهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار الحركة
سوى ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها لحفظ الزمان في نفس وجوده لها
اما ان تكون مستقيمة او مستديرة وضعية فان المتوسط الناقص عن الكم والكيف لا يمكن تكون
الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامه التقطيع المنتهى او الانقطاع

كما في الابنية على ما ستعلم واما الثانية فلما مر ان الجسم الابداعي لا تجوز عليه الاستحالة
وحركة الجسم الكائن الفاسد لا تحفظ الزمان لا محالة بكونه مستقيمة لا نها حاوية اما ان تمتد
الى غير النهاية او لا بل ترجع او ينعطف الاستمساك على الاول والالزم وجود بعد غير متناه لان
الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من مسافة غير متناهية ومن ثم
فالمراد من البعد هنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان اذ في عدم تناهي البعد لان
الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح القوشجي اذ الحركة
الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على وجود الحركة القطعية وهذا
من الكلام ما يعني بالمرام وكذا الاستمساك على الثاني لانها لو رجعت او انقطعت لكانت منتهية قبل حصول
قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف سكون متعقبه لان هناك حركتين مختلفتين
بالجهة احدهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدأة
من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين حركتين
مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الى الموصل للحركة المتحرك الى ذلك الطرف
موجود حال الوصول لانه يفعل الاتصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الاتصال
لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الاتصال لا يوجد بدون الميل
الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الاتصال حال
الوصول بل عدمه لا تم ان الميل في الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول
كالحركة فلا يجب بقاؤه مع الاتصال الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه
سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره وليس الكلام اليه ولنسمه ميلا وكلما كان الميل
الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين المتنافيين

لان بالفعل الاتصال من حيث انه بالفعل الاتصال بينهما بالفعل اللاوصول من حيث هو كذا فلا يمكن
اجتماعهما فيما بين الجسمين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله
اما لا نسلم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل نفس المدافعة او نفس المدافعة ولكن الميل كان
الى الحس واما الحلقة التي تحركها شخصان متساويان فليس فيهما شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدائهما
بالفعل بل كل واحد من المبدائين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل
قال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان المسلمين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل
مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا الى ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل
بل فيه مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول
غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول في كل واحد من المسلمين من حيث الاتصال الى الآن وكونه غير متصل
اي حدوثهما آني ولا شك ان آنية الوصول وزواله يستلزم آنية الميلين بحيث الجسمين المذكورين
وزمانية الميلين فاذا لا منافي آنيتهما وصفا فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية
الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحدوث في الآخرين واندفع ما اورده بعض الشراح
بأنه مع عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بدايتها الى نهايتها
وارد من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول بمعنى انا بذلوا انما قلنا ان الحال
حدوث الوصول غير حال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اي وقته يستلزم لا يتبعه
لا صفة معه مباينتها كما توهم لكونه مع عدم مطابقته ليس الكتاب والسياق على الاستدلال
غير ظاهر الخلف كما لا يخفى فلنفرض حينه لو كان زمانا منقسما لكان فيه محمل ان يكون الجسم
في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا مطلقا ولا في الحركة والالزام انقسام ما هو منتهى الحركة اذا
هو بالحركة كذا حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول لا يصح الا مع

في كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن بعينه مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك
الآن ولا يلزم تتابع الآنات كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة
تليها ولا يلزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والمماسة والوصول
واشباهها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة
والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وفي الحواشي القطرية انه يتوجه على ان الحركة لها معنيين احدهما الحركة بمعنى
التوسط غير منقسمة اسناد المبادئ حادثة في آن بعينه والحركة مما يحصل بالحدوث وحدوثه ان الحركة
التي تقع بها القطع وسوالبها لا الاول اي الحل وفي كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فلان
كلامهم في الحركة اي التوسط والقطع زمانا اي حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه
وسيأتي زيادة تحقيق واما الجواب فلان قوله وسوالبها لا الاول ثم بل الحق ان زوال الآنيات المذكورة
انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر واحد راسم للحركة القطعية التي هي مقولة يتصف بها فيتأخر
في الوجود عنه كما لا يخفى واما الاستدلال لا يتم على آنية اللاوصول بان الوصول آني فزواله يكون آنيا
لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شيء من الزوال
فلو لم يزل شيء من الزائل لم يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزائل بعد شيء فيلزم الانقسام
فيما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فلان عدم كل آني لو كان زمانا لزم تتالي
الآنات في عدم الآن وعدم المماسات التي في آن للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة التي
وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة اذ الآن انما حصل فيها بعينه واما الثاني فلان عدم الآنيات
حينما حققه الشيخ في الشفاء على ما احال الاول انما يوجد عن العلة وهو في آن من الآنات فينطبق حدوثه
لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني انما يوجد عن العلة
في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض فيها في ذلك

المراد به

الوصول به

الزمان ممكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما وجد
في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وهذا قد يصح وكذلك الزمان ولا يلزم
ان يكون مثل هذا الحادث ان يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان
الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آن او لا ومن
هذا القبيل وجود الحركة التوسطية الزاوية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث
في تلك الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن في النحو الاول
وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق والفساد واشباهها فاذن
قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم
ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فما يحكم فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه
فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال على وجود السكون
بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان لكونه
اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما فلا بد من ان يكون الجسم واقفا في المنتهى
وما بينهما زمان وان لم يعد وبنينا على سبيل التنزل والالزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن
بينهما حاصلا في ان يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى
الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يحصل حدوثه في آن هو اول
آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا
ولا يستقيم فيه الا تعدد الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي تقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس في
والقائم الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة بعدما ابطلها باعتبار نفس الوصول
والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع

والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان
عنوانان المباينة طرف زمان المباينة تحاذيان وذلك الآن هو بعينه آن الوصول فان تكون
عند اسم كاين بين الحركتين وان عنوانه آنا ما يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع
محاذاته مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة
وهو بعض حركة الرجوع فكان كل آن يفرض في زمان يقع فيه حركة الرجوع يكون فيه وبين آن
ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت تمام الحجة باعتبار الميل ايضا موقوف
على كون اللاوصول آنيا كما فعله الشيخ من حيث انه استدل على انه الميل بالوصول واللاوصول
فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على ان الميل الثاني
كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا لا يكون غير متصف بالدفعي فلا محالة يكون
حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا
لم يمكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثه غير موقوف على الحركة بل الحركة مما يتوقف
عليه اذا تقرر هذا فان توجيه كلام الشيخ بان يحمل الآني في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مسامحة شائعة
في كلامهم على هذا الوجه لا يتوجه عليه ما اورده الفاضل من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الدلالة
على ان اللاوصول آني كما ذهب اليه الشيخ بعد احد ادلة في الشرح معقول حاصل الحجة التي
ذكرها الشيخ ومعها المصنف هو انه لا بد من كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد
ثم رجع فلا بد هناك من ميلين الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع
بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع آني والالزم انقسام الوصول والرجوع
وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه
الجسم والالزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى وان لم يكن دواما ادى الى خلاف ما علم

بذا صح

مثل حركات الساعة من افراد الابحري التي هي دولاب او صناع بالذات لانقطاعها اي الساعة
على الحركة المنطبقة على الزمان بل خلافه اعلم ان الشيخ الرئيس استقصى البحث المذكورة بحركة
كرة مشدودة على دولاب وقد سطح مستو مماس الكرة ونقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة
يحصل حركتين مختلفتين فيها صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه كونه في ذروة
الدور على اوج حاله ونقطة الحضيض عند كونه في ذروة الدور على حضيض حاله فيلزم
السكون اول ويمكن الجواب عنها لا ما لزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في التالي وكونه مستعدا في الاول
لكون الحركة فيها على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة
والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية والسكون انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء
كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولاجل الحركة الوضعية في سوق المثل للتحجيم فعلم ان الحركة الحافظة للزمان
ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان الصعوبة المذكورة في هذا المطلوب وهي اثبات السكون بين
الحركات التي تقع على الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤون واتباعهم كالشيخين
الى اثباته وذهب المعلم افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل واحد منهم الظاهر
حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان
دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائل بنفي لزوم السكون بين الحركات الواقعة على الحدود
والنقط الرجوعية والانعطافية يستدل على ان الزمان يمتنع على الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان امر متصل واحد
متصل بحيث لا يكون مستندا الى ما هو متصل في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات كانت منقطعة
كيفية او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فلا يمكن سكون غير واحد ابد فان الحركة الحافظة للزمان
ليست الا المستديرة وبهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة

... در حسن ... خریدم

۹۹

والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلا نقطاعها
لانها لا تتحقق في غير الفلك الا مستديرة كما سبق واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع
بانقطاعها واما الحركة الارادية منها فلتفاوت القواسر الغير المتناهية فيتأتى الاتصال الوحداني للزمان
والحركة الارادية التي توجد فيما يجب فلك القمر اعني الحركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لو حصل تحلل
الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع
الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير ذاتية او وسعها احاطة
وما هي الا على منطقة معدل النهار الحركة اليومية التي بها يقوم الايام والساعات والشهور والسنوات
ومقدار بالقول واحد واحد تقطع المتحرك بها خمسة الاف وماية وستة وتسعين ميلا من محدد الفلك
الثوابت والذي يسمى به عالم ما يتحرك باوقية فان الفلك الاعظم لكن حركة محال للزمان
لكونه يتحرك بالاستدارة دائما وهو المحدد علم مما بين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة
اقدم من الاينية المستقيمة ومما حقق في الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي
هو الكون والفساد وبحسب الصورة النوعية وفي الكم الا التمام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها وهي
ايضا اقدم من الكيفية الا من عيني الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالاستحالة
الذي من قال صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة ثم يدفع بها بعض النقوض
الموجهة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو انه لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم
من الحجة يلزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها الجبل الهابط اسفل حين تحركها حركتين مختلفتين صاعدة
الى حد الملاقاة ثم الهابطة بعده وعلم من ذلك وقف الجبل في الاخر الملاقاة وهو
الاستعداد فاجاب المص بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل منتهي حركتها الى سكون في الحد الذي

الحركة
الحركة والميل لان حركتها الى الفوق تحقق السكون

فيه الحركة في المحل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عنده وكذا الحال لانقطاع الاولى
ووحدة المسافة وكذا لا مانع من السكون عند الملاقاة اما اولا فلان الدليل المذكور فاللازم منه السكون
الزماني لا غيره واما ثانيا فلان عدم تحقق الحركة هناك كما ذكره ماهو لعدم فرد السكون كالحركة
انما يتحقق في زمان لا في آن وحلول الجسم في الآن من الحركة والسكون لا بوجه حلوه عنهما في الواقع
ولو كان السكون مما يتحقق في آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول وليس
فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة المحل زمانية وليس بينهما ما يلزم ان يكون المحل عند ملاقاتها
في آن ما لا لازم مثل ما لزم من السكون المذكور في الحجة المرسية وحاد الاستبعاد لا ما نقول لما كانت
حركة المحل من اول مسافة الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة بعينه وعند ملاقاته مع الحجة المرسية الساكنة
من الحدود الوسط للمسافة تكون الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له وان الملاقاة وان لم تكن القطعية
حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحجة المرسية فانها لا حركة لها في آن الملاقاة
اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقاة نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها
الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية فقد لزم توجد للحجة شيء
من الحركتين في آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد به المحقق ما افاده
بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحجة وحركة المحل في آن الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول فلما
اما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا غير منقسم في ذاتها لكنها
مما لا يتحقق الا في الآن بل في جميع الزمان لكن لا على نعت الانطباق والاكوان الآنية التي تكون للمتحرك في حدود
المسافة انما هي حدود الحركة القطعية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء من التطرق بوجه
الحركة التوسطية المذكورة في مباحث الحركة والسكون من كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود ذات
مسافة ووجود ما هو وجود المسافة عن وجود اسمها حق النظر لعلم انها مما لا توجد في الا في الزمان ثم قال وكذلك الشارح

المعدم

المنعدم في بيان ان السكون الزماني للمحل والحجة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا
القول اما المحل فلانه لا يعقد بين ميل الى الاسفل وميل واحد مستمر من بدايته الى نهايتها
بمعنى الحركة له كذلك السكون له اصلا واما الحجة فانهما وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آن متعاكس
لكنهما في زمان كذلك بل هما مجتمعان في آن الملاقاة لعدم ما فيهما لذاته احدهما وهو الميل الصاعد وعدمه
الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة المحل كالحجر المرموع الى فوق حيث فيه الراجع ميلا هابطا مبدؤه
الذاتي الطبيعي وحيث فيه من وضع بيده عليه ميل اليه ميلا صاعدا هو مثله العرضي الحاصل له من جهة
الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما للقوم المتحرك بل
بما يحاذره ولقاربه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحجة ليس هو الميل
والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرموع بين واجاب عنه السيد السند المحقق بقوله لعله ليس فاطلق
على الميل القسري الحاصل فيها من جهة المحل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلا فيهما حكم
بعد ذلك بان الميل الهابط للحجة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك
القائل على الميل القسري فبعيد جدا الاطلاق وليس الذاتية على الميل الصاعد للحجة الواقع في كلامه
مقابلا للميل الهابط وكذا ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون مراده ولمقابلته الميل الهابط للحجة
على الميل الصاعد للحجر المرموع وهو عرضي بلا خلاف فهذا انما هو على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحجة
بانه طبيعي فليس بظاهر فان مثلها الطبيعي ليس هذا النحو من الاسراع وان حصل في صدرك شيء فانظر الى الحجة
في غاية الصغر وهذا الوجه لعله جار في بيان ان الميل الهابط ليس ما الميل مادة على ان المحل للحركة القسرية ثم الطبيعية للجسم
المقصور فاندفع به بحث الشارح الجديد بتمامه عن كلامه فالحاصل ان كلامه ينحصر فيما ذكره من القول بالسكون الآني في الحجة ثم تحقق
الحركة التوسطية للمحل في آن الملاقاة وكلاهما باطل كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان لا يقال ان الحجة المذكورة
وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ما فانها مع المحل كرة لا يلزم منه سكونها المحل لاحتياج سكونها مع حركتها اليه الى ان ملاقاته

وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها
فالجبل متحرك حين الملاقاة وان كانت الحبة ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا
النقض وقد يجاب عنه تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا
ممكن بناء على البرهان وتارة بان السكون حاصل للحبة قبل مماسها الجبل بوصول
حركة الجبل اليها والملاقاة بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا منتهى
الآن من الكلام في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام   في ان الفلك متحرك
بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا يكون مبدء حركته الدائمة
لا الوضعية لانها لا تحتاج الى مبدء بالذات لحركات السماويات والمحمولات من الكواكب والتداوير
والخوارج من حيث هي كك فنقول لان حركته الدائمة لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الدائمة في هذه الثلثة واما بطلان
التالي فنقول لا جائز ان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملائمة ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في المستديرة كما في الحواشي القديمة
كلها مكابرة لما ستذكره وكذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة قبيح اما انه لا يمكن
ان تكون هربا فلان كل نقطة اي حد ابتدا كان او وضعا واما قول بعض الشراح
انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس يحصل للجسم حد وضع بوجه البتة فاذا كان ترك الجسم
بعينه لما سيعلمه من الشارح الجديد وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة لكن يجوز باعتبار
الاعراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركة المستديرة فحركة
عنها توجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياها هربا بالطبع كان طلبه اياها ايضا توجها بالطبع
فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا بالطبع

وسوغ لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك
بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة
لجواز ذلك اذا كان لمبدء تلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير
الفلك اذا كان الغرض من الحركة حفظ الكمال بقدر الامكان او العاد امر كلي تتوارد الامثال
والاشباه كما في الفلك اعني ما ستاتي بيانه قال الشارح الجديد لا يتم ان ترك
وضع ثم التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع
اعادة المعدوم واول ترك امر شخصي وطلب اخر من نوعه فلعل الانتقال الى نوعه
طبيعة عدم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ما تبادر فرض هرب الجسم
بحركة الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها ليست طالبا اي طلبا
لحالة ملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى التي بالطبع استحال ان يكون
هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة متوجه اليها وهرب عنها
المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب في الحواشي القديمة تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة
المستفادة من اللام في التوجه اذا اخذ استغراقية لئلا يجري في المستقيمة وتارة بان التوجه
اليها بالذات في المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود لعرضيتها لا توجه اليها لذلك اولى والاولى
في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل مشاركة
احوال غير طبيعية لاحقة اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر واما في الكم فكما تذبل البدن الصحيح
ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقل المدر الى حيز الهواء وكذلك اذا كانت الحركة
في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد من الطبيعة
عنه بحركتها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعنده وصول الجسم الى تلك النقطة

لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد ولما لم يبق احد اجزاء العلة لم يبق
العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا بالشيء الواحد وجهة واحدة ولان
الطبيعة اذا اوصلت الجسم المتحرك الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه اما اولا فبانه
انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوصل بها اليه واما اذا كان
المط بالطبع نفس الحركة فلا واجيب في المشهور كما في بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست
مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي لتادي الى الغير وسكون المط وذلك الغير
اقول وفيه قصور لانا لا نسلم ان الحركة ليست كمالا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي
الذي ليس له كمال منتظر الا استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب يكون حركته
مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاء نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان توصل بها
الى كمال اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية
لجسم الا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كان من جوهر طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء
كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية واذا اوصل الجسم بحركة من تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة
متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا يخ اما ان يصل اليه ويلبس به اولا لا يصل الى الحالة فالثاني
دائما لزم دوام القسر والتعطيل في الطبيعة دائما وليس في الطبائع شيء معطل على ما تحقق في
العلوم الالهية وليس هذا موضعه ففي الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير
الطبيعية واما ثانيا فمحصل مراده لا يلزم السكون الا اذا لم يتعد الفلك بواسطة تلك
الحالة المطلوبة الى ان يتجدد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة
تعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه
في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق المعروض في تلك السديدة

الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاع جهاتها عليها وهم ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر
على خلاف ميل تقتضيه الطبع وحيث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة
الجسم المقسور بامداد القاسر لها بقوة تصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم
يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مبدا الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة
ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن طبيعية لا يكون قسرية فهي ارادية
وقد ورد في القران والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى
وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس
والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا
علي بن الحسين عليهما السلم قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع
المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير يدل دلالة تامة على ذلك لان
الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون الا بشعور
وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات
فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة
واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لازم اختلاف الاحساسات المنبعثة
عن اختلاف الدواعي والاغراض لا انه لازم نفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل
الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد ولهذا
وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها في جسمها ليس
مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كانه شيء طبيعي لذلك الجسم
غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس في المجسطي في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال ان اطلع

المختار الأفضل ولأنه لم يكن منه دون الطبيعي وقد فسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني
فقال اراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة الذي يختار اداء الفعل النفس
الناطقة التي فيه وامنه مع ذلك من التغاير والاستحالات لزوم النظام الذي هو
افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه ثم
اكد صاحب المقاصد قدس الله نفسه وروح رمسه وزاده بيانا فقال ان كل قوة
فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس
ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة
لان القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ان الحركة الاولى
فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه
ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة
محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى
طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد
بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة
لا محالة

في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة

لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير بمعنى ان مبدأ
حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها
بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن
الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبتنية على حركة الفلك
اما من جهة مبدأها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق

فلما

فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس امرا
فانيا لا شهوة ولا غضبية اذ لا يكون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا حرق او فساد له
ليكون غضبيا والاغراض الماهية حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلي وادراك كلي
فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي
لا تصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فمبدؤه حركة نفس مجردة اذ العقل
الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما مر عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوق ونقص
والمباشر للتحريك جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة ابطال العلم الطبيعي اخبارها المقدمة

وقال على هيئة ترتيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية

ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليس قوة جسمانية فهي اذن نفس محركة مجردة
اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فلا محالة قوة محركة تقوى على غير المتناهي
من الافعال وذلك ان تعلم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا
وهو المقداري او منفصلا وهو العددي والمقداري فقط كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارية
والعددي في الازدياد فقط يمكن فيه فرض اللانهاية العددية في الانتقاص واما الذي
ليس من باب الكم كالقوى فيعرض النهاية واللانهاية فيها اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه
اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى التي فيها ايضا كذلك غير متناهية
حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناه وهو انما يتصور
في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها
انما يتحقق بان يعلم بان يفرض تارة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطئه فيختلف لا محالة
ازمنة سهامهم مسافة معينة ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو

وقصره فيختلف ايضا حركات سهام تهم في الهواء بقدر زيادة متفاوتة
القوى في كثرة صدور رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون
بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل
غير المتناهية في الشدة لا في زمان لان لا اقل وكذلك حكموا ان سباع تحريكه اسرع حسما يسيل
المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها على وجه اشد فاذا حرك الاول جسما
حسما يحتمل ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو لطيف اذ لو فرضت حركة لا اسرع منها
لزم وقوعها في لا زمان وموضع الاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي
زمانها اقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة
فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية
فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك ان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية
عند هم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله

وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية
سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيدنا بذلك لان الكلام
في الافلاك فاستك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولسائر مبعض
الحكم الاولى بالقوى النباتية والحيوانية الحالة في الاجسام الآلية الغير المنقسمة بانقسامها فهي قابلة
حسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون كل
منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة
واثره المقوى عليه الى جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه الى كل الجسم كنسبة ذلك الجزء
من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار

وذلك

93

وذلك لا يغير ما لحكما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شي والجملة
على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزءا من كل القوة وح لا يخلو
اما ان لا يقوى الجزء على شي اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء
مساويا للكل في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية كذلك او يقوى على مثل ما يقوى عليه
الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها في التاثير وهو خلف ايضا فان قيل
كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم فيختار ان جزء القوة لا اثر
له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة
الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم فيختار ان اثر جزء القوة
في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا يلزم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء
في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء
التي لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها فوق بعض فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين
تاثيرها كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات
القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طباع
الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شي يحرك جسما
ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اي فقد ثبت ان ليس في مادة الجسم ما يمنع التحريك
الطبيعي حتى يكون نسبة المحرك الى المتحرك ليس فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء
كان في كل جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى
الجزء منها على بعض ما تقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير

لعاوق العضار

المتناهي لان الحركة منها اما ان تقوى على جملة متناهية من مبدء معين او على جملة غير متناهية والثاني
باطل لان المجموع تقوى من ذلك المبدء على ما هو زائد عليه فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام
في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع الحركة من مبدء معين هذا خلف واستشكل ما قيل
في ابطال نقد الغير المتناهي بالمتسق النظام بان المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا
ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك
ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمائة الغير المتناهية
والالوف الغير المتناهية فان التطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وكذا الحكم المشهور المضاعفة
والسنين المضاعفة لغير النهاية لازدياد احدهما على الاخرى لا من حيث ان المجموع
كل منها زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث انه عرض العدد
لاجزائه المفروضة للامتداد الواحد المتصل بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين واخرجها عن نعت
الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد
المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام الى انحاء مختلفة لا الى غير النهاية
ملاحظة بكون كل واحد من احاد بعض الانقسامات مشتملة على عدة من احاد بعض آخر كالسنين
والشهور وكذا تصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق باعتبارين مختلفين اي باعتبار ذاتها الاتصالية وعدمه ظ
وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها الا باعتبار الاول
دون الثاني وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العدم الانقطاع
الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه كجواز ما لا يتوقعها
كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتداتين من مبدئين مختلفين والدليل عليه ان العقل لم يجد
الزيادة بكونها في جهة عدم [illegible] و[illegible] بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع الحركة يكمن

انه

من مبدء واحد كما فعله المص يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نسلم ان التفاوت واقع
في الطرف المقابل للمبدء المفروض حتى يلزم الحكم لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال
لاختلاف الحركتين في السرعة والبطؤ اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة
او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت بالامر الثالث فاذا فرضنا
تحريك احدهما جزء الاخرى في سنين متساوية تحريكا متساويا في مسافة جرم محدد
محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور ومع الاتفاق
في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الآخر فعلم ان الجزء
تقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا تقوى على غير المتناهي لان انضمام
المتناهي الى المتناهي يكون متناهيا لا لامتناع الاجزاء الغير المتناهية لا لما قيل من
ان القسمة الخارجية الكمية للجسم متناهية لامكان اعتبار الانقسام في الاجزاء الوهمية للقوة
ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان
خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية الصرفة
لا اثر لها لعدم وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي
فتذنب ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا
ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها
لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والازم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي
الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
هي القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن
الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة

والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فلا اشكال
بالكلية والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة
والنقصان مطلقا بل ربما يوصف شيء بهما وبالتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين
اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققها الا في جهة التناهي ولما
ذلك عدم التناهي في جهة اخرى لعامل لها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع النهاية
في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة قلنا
واذا اتفقت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث
وازديادها كل منهما في جهة على حدة لم يمكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي لما عرفت المنع
لان طبيعة الازدياد في جهة لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة عن القوتين
المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما لما كانت متحدة المبدأ في امتدادها
فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني
هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق
وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما حاولت تحريك جسمها لكونها في
كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كماله موجودا بالفعل ليخرج
به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدأ عقلي مع انهم حكموا
بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة
جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما سيجيء بيانه واجيب عنه بان لتحريك السماء مبدأ
بعيدا هو العقل ومبدأ قريبا هو النفس فيكون مراد المحرك امرا جسمانيا متناهيا ان يكون التحريك
مبدأ اخر عقليا اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية علة غائية في حركات الافلاك وجهة

العلة

العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ
بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدأ قريب له فما وقع في كلامهم من ان للفلك
محركين نفسانيا وعقليا فالمراد الفاعل والغاية وما اشتهر من ان في ما وجد
من ان المحرك للفلك اما النفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث النقص بالقوة
الانفعالية للهيولى الاولى فانها غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة
غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي القطرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير
صحة دليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متناهية
يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزءه غير متناهي
الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية
لان نسبة الحركتين كنسبة الجزئين المتناهيين فيلزم انقطاع الزمان بعد
الحسيين
والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من حيث هي
فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل
من جهة حصول الصور او الهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انها يحصل
لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى
فهي في ذاتها غير متناهية لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية كذلك
قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية وكذا
القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية
او غير متناهية هذا ما خطر ببالي الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة
الفلكية مصدرا للتحريكات الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات

وغيرها ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدء العقلي وتفعل في الفلك والجمع على القوة
الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل المبداة والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرق فالحكم الثالث
واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجمع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس
هذا موضع بيانها الايراد الخامس دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان
فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل
فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين الجواب ان التفاوت
بين المفارقات المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها
بحسب المدة ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد
واتحاد جهتيهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة الجواهر
فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي
لامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة بالسرعة والبطوء متحدة بالزمان الايراد
السادس ان الارض لو خليت وطبيعتها لكانت في حد غير قوتها سكون دائم والجواب
عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير متقيد لانه ثبت ان السكون
عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين هو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد
من قوة الطبيعة فالحق في الجواب عدم تسليمه واعلم ان صاحب الكتاب ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية التلويحات ص
لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما
بكل قوتها مسافة وحركت اخرى متناهية فلا بد انهما بالضرورة متساويتين وكذا السرعة في كلتيهما
وبطوء هما فنسبة الاثر الغير المتناهي الى اثره هو الاثر المتناهي نسبة القوة الى القوة التاثير الى متناهية

والثاني

96

والثالث قوله ان فرض قوة تحرك جسما عن مبدء مفروض حركات لا متناهية وتحرك
مثل تلك القوة اصغر منه والمثل ساعة مثل ذلك المبدء مساويا مع حركات
الاول شدة وضعفا فيتفاوت البتة بالضرورة والا استوت القدرة على
القليل والكثير وكثيره هذا تم وكان التفاوت في الاخر اول في كل من الدليلين نظر ووجهين التلويحات
احدهما مشترك والاخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانها في القوى المجردة
فيلزم ان لا يثبت حركة غير متناهية لقوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية
بل لقوى متعددة غير متناهية لا بد في تحديدها من حركة دورية سرمدية اخرى
والكلام عائد فيها وفي محركها ابدا فلا بد ان يكون في الوجود طبقات من الحركات والمحركات
غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية
لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية
في السرعة كما مر فيكون القوة متناهية من جهة الشدة لا تنافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة
واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك
خصه الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية
بقوة غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية ولا اختلاف
بحسب القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقائق الامور في ان المحرك القريب
للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان
يبين في هذا الفصل ان له قوة بها يدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما
محلا لارتسام الجزئيات الا ادراكه الا ان الخيال محض بعضو لو لم يكن مقدم الدماغ ولك
القوة غير مختصة بشيء من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه

على بعض وتسميتها بها استطعام من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد ذا العين
اعني ذا ذاتين واستحالة كون المادة بعض صور من نفسه بعينه على ان التحريكات
الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي
فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث اما عن تصور جزئي
كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد ايضا من التصديق بترتب الغاية
او ما في حكم التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادي مترتبة
ابعدها عن الفعل هي المدركة وهي الخيال او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي
بتوسطهما كما في الانسان ثم يوجد الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو
غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدأ العزم والاجماع
التي تعقبها بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه
كالدواء البشع وكراهته تناول ما يشتهيه بسبب ضرر علمه او ظنه او خلقي كالحياء
ونحوها وذهب بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط
من الكلام وليس هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد
من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي منبعث عن راي جزئي
فلو حصل لها راي كلي وانبعث لها منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي الكلي
مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد ان تخصص
وتصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الحركات
على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح
وانه مح فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية وكمالاته تصور

جزئي

جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالحركات الجسمانية وقد
صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس اقول مناط الجزئية عندهم اما هو نحو
الادراك الاحساسي او العلم الحضوري فكل ما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
هذا المصرح منهم اما ان اول بالعلم الحضوري وهو بعيد اذ مآل الصورة العقلية وحيث انها
كيفية حالة في نفس شخصية متشخصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس
الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم
كلي لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر
لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه
الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الاختلاف
الاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر
ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك مع الالحاق في المهية
ولو ان فيها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف المأخوذ عنه او الى محله فيه الصورتان
في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لا يقال لا يحتاج في تخيلهما كبيرا وصغيرا الى اعتبار القاطع
عارض مع احدهما ليس مع الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد
فهما صورتا شيء واحد فيكونان متحدتي المهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب المهية
على حصول مهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصور
المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون مأخوذة من خارج بل يجوز ان يتصور شيئا لا معدوم
تخيل من امور مشاهدة على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فيعقل
القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع مماثل للصغرى وحين غير ما ارتسمت

فيه الصورة الصغيرة لامحة في الوضع وما هذا شأنه فهو جسماني وفيها شكوك وإيرادات

تحت البسيط عليها الأول النقض بصدور الحركات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه

مع عدم ذلك علوا كبيرا والجواب عنه أن الحركات الجسمانية غير مستندة إليه تعالى كما هو المشهور

وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني أن معطي استواء التصور الكلي إلى جزئيات الحركة

وجوب تخصيصه بمخصص وإنما كون ذلك المخصص تصورات جزئية ممنوع والجواب أن التصور الكلي

مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة إلى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية الثالث

أن الدليل لا يمشي إلا على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات إنما يقتضي امتناع إدراك

ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا أو كبيرا فلا يحتمل أن يكون إدراكها بقوة

جسمانية والجواب أن الحركة الجزئية لا تخلو عن القدر الجسماني باعتبار المسافة لما لم يوجد [illegible] من

أن المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة الرابع أنه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور

الجزئيات لزم أن لا تتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لما مر أن القوة المدركة في جميع

أجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول [illegible] والجواب عنه أن إدراك

القوة المنطبعة الفلكية الحركات أو لوازم حركاتها لأن إدراكاتها ليست جزئية التي تصور

كما حققه الحكماء فإن كان الكلام في إدراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام

صورها فيه دون بعض فلعل صور الحركات ترتسم في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة

فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء

الحركة وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير وأما السؤال

في لمية تخصيص بعض الأجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة

والقطبين وقد مر بيانه وإن كان الكلام في إدراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة

وعوارضها

وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص مواضع من الفلك لما يناسبها لارتسام صورها الإدراكية

فيها فنقول أوضاع المناطق والأقطاب ونسبة الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات

إلى السفليات مما يحصل به امتياز أطراف الفلك بعضها عن بعض وعدم اطلاع البشر

على تفصيل أمر لا يدل على نفيه الخامس أنه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازمها

ولوازم حركاتها فلا يخلو إما أن يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها

في أزمنة غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب تتالي أزمنة وجودها وإما أن يكون لها علوم

متناهية لكائنات متناهية فإن كان الأول فيكون هناك سلسلة من أمور مترتبة غير متناهية

موجودة دفعة لأن الحوادث الغير المتناهية وإن كانت غير مجتمعة لكنها إذا اجتمعت صورها

الإدراكية مترتبة ذات مدركة فهو حد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة

المجتمعة الآحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وإن كان الثاني يلزم أن تكون الحوادث اليومية متناهية الصور

والتحقيق أنها غير متناهية الصور أقول لنا أن نجيب عن ذلك أما على رأي من ذهب إلى أن نسب مقادير

حركات الأفلاك بعضها إلى بعض نسب عدد إلى عدد أنها عادة كما وجده أهل الرصد بأن القوس

الكائنة في مدارك الأفلاك المنطبقة السيارة مع أجرامها متناهية فلا وجه لذلك لتصور الكائنات

لوجوب تكرار الوضع الفلكي عند الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ

من الآلاف الكثيرة على ما أشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الإشراق وتابعوه

فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الأفلاك عن مبادئها العقلية وتلك الضوابط الكلية

واجبة التكرار أي الحوادث تزول وتعود إلى [illegible] ما كانت عليه لا إلى حد لامتناع

إعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فإذا كانت النفس الفلكية مستفيدة بها على نحو كلي [illegible]

أو صعوبات الاستثناءات أي أنه كلما كان كذا وكان كذا يحصل الأمور الجزئية وتحصل الأصول

على كل نقطة شئ نحو ادراك الصعوبات الا قرانية او الكرامات الانسانية اي لكم كان كذا
او ليس بكذا فلها ان نعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي
هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا توجب ذلك
تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بوداسف المنسوب اليه التناسخ لامتناع ذلك
التكرار كما سبق في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها [illegible]
على انها ادل على القدرة واعلى في الاتيان لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاصلح
والاشرف في حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية
الحقيقة ربما لا يدرك بها فان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فيقبل الى راس كل سنة من سني العالم
الالهية علمها به الى وسنين العالم مما يعده المنجمون ما يتجدد في تلك النفوس صور ما اوجده
في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اول هذه السنين
بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى تمام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء
الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون او مثل الاول في الصواب
هو الراي الاول المنسوب الى حكماء الفرس ولا ادمين منهم مصرح وتوهمان لان تلك العلوم الجمة اي حاصلة
في نفوس الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست بمقصودنا ما من سيأتي لان الكلام
في القوى المنطبعة الفلكية وادراكها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتعاند بعضها
مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس اذا كان المعلوم مادياً
او العلم الحضوري والم يكن ذلك كلا منافي الاول من كان ذلك لا يكون الا بتمثالها وتجدد تعاقب
الاستعدادات وتوارد الانفعالات واما ان النسبة العجيبة ادل على القدرة واعلى في الاتحاد محل نظر

بل العددية

بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات المتأليفة العددية
النسب اشرف من غيرها وهل في ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المسطرة والاشعار
الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المسطرات
والموزونات واما الرموز القرآنية فلها محامل وتاويلات غير ما ذكره والله اعلم بحقائق الرموز
امانة الفن الثالث في العنصريات اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة وغيرها
وهو يشتمل على ستة فصول في البسائط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوائل
الملموسات وجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلين اللتين هما
الحرارة والبرودة المقتضيان للحركة اما من الوسط او اليه بالغة الى الغاية او لا وكذا عن احدى
المنفعلين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيان لقبول الاشكال بيسر او عسر على وجه الكمال او النقص
وامتناع اجتماع اثنين من كل من الفاعلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب كل من الفاعلين
مع كل من المنفعلين حصل اربعة اقسام بارد ورطب هو الماء وبارد ويابس هو الارض وحار
يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات ولكل واحد منها صورة مقومة
نوعية وجود هيولاه غير محسوسة ينبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها كان له الاقرب
صورته الطبيعية اي النوعية والاشعل كل واحد منها يوافق آخر في صورته النوعية بالطبع حيز
ذلك الآخر والمتباعد او لا يستقر شئ منها حيث يستقر الآخر وهذا في الاطراف اظهر
فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد يتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المسخن تارة والمتجمد اخرى
فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية لانها يرجع الى مقتضاها مثل معاودات واو قيل انه بارد
لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية ادا السد

للماء الجارصه

قد بطل الصورة وبعد المادة لما نسبتها من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد
اي يقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة اي حاصلة من
انقلاب كل منها الى الثلاثة الباقية اثنا عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين
الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى الآخر واثنان
تحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور ان الستة الاول تكون بالذات والباقية
لا تحصل الا بتوسط او توسطين وفي كونه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لا تسيلا البرودة على جوهرها مكالة ولا شك ان الصاعقة مما تعلق
عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد
على مائة وخمسين رطلا شيء من الحديد والصفر جوابا ان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا كالحديد لا
هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمصنف اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة الانقلابات مسببة امثلة
يتعلق بها على حصول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض
واثنان منها بين الماء والهواء واثنان بين النار والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما
قوله لان الماء ينعقد حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية
جارية تنعقد حجرا وتحجر اقرب الحجرين من مخرجها في زمان قليل فليس يكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء
ارضية انعقدت حجرا اصلها بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب والا لم يكن الزمان في مع منه
التحجر على حد من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولوجدان يحس فيها كدورة
ارضية فانها لو كان انعقادها من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يكون الا في
قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك بل في مواضع عديدة منها سيهكوه وهي قرية
من بلدة مراغة مرحلة اذربيجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها

[illegible]

قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفها الماء تحجر وربما كانت في باطن الارض
فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهد في بعض البلاد
انسلاخ تحجره على هيئات اشخاص انسية من رجال او نساء وولدان لا تعوز بادر الشكل
والتخطيط شيئا واشخاص بهيمية وسائر امور تتعلق بالانسان على حالات مخصوصة او صنائع لعله
على الظهر انها كانت في ايدي الانسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة في قوم غضب الله عليهم وما بينهما
قوله والحجر يتحلل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان طلاب الاكسير في حل الاجسام الصلبة الحجرية
سيما بعض اجسام منها تصيرها بالاحراق والسحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذا
المياه والاخيرة الغاية في المياه الحادة وتحليلها ثم اذابه الحيلة عليها حتى تصير سيالا جارية
واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشار اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما ترى في
قلل الجبال فانه تغلظ الهواء سحابا بلا توسط برد لتصبه هناك لا لاجل بخار تصعد او تساق اليها
من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو فيتحول اكثره او كله ماء ويتقاطر دفعة وهذا مما يشاهد كثيرا
من الناس وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتساقط الامطار
والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب
فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول ان الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليس
شيء منها علة تامة بل لا بد في الاكثر من عدم الموانع ووجدان الشرائط فالمدعي ان البرد من جملة
الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يصير الهواء
ماء كما ترى في السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد والمملوة ولا يمكن ان يقال ذلك الرشح
والا لكان عند الكب ذلك لكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل للرشح والمشهود خلافه ولا يقال ان المياه المنبثة
في الهواء انجذبت الى شاكلها في البرودة اذ ليس من طبيعتها ان يتحرك الى الاسفل وتجري القطرات في جمع خواه

الامارها واثبات ذلك ليس على سبيل الرشح وعلى سبيل الانجذاب فقد تحقق انه لا انقلاب الهواء
وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالبخار اى حاصل من تسخين الشمس او النار كما تشاهد من البخار الصاعد
من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية مكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها واما اللذان
من النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق
التي يدخل منها الهواء يحدث منه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي يسمى السموم
المحرق وثانيهما قوله والنار ايضا تنقلب هواء كما تشاهد في المصباح فان شعلة المصباح لو كانت نارا
لتحركت الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحترقت ما حاذاها وليس كذا
اعلم ان النص لما اثبت انقلاب العناصر اى تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على طاعة هيولى مشتركة
لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتليسها الامر البديع ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة
الصور العنصرية لورود الاعراض والكيفيات عليها المعد لحصول المزاج كما نقله الشارح في بعض
وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر امور زائدة على صورها النوعية
مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها
تستحيل في الكيفيات اى تزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد
في الماء مثلا مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية
للزم اجتماع وجود الشيء وضده في حالة واحدة وانه محال ولا يخفى ان الغلط الذي هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها
انما يحصل بارادة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال
حرارتها وكذا زوال الصورة المائية والارضية بزوال السيلان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيا للمدعى
لتحقق المطلقتين لا صادقان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة اليه في المقام
والبسائط العنصرية حقيقية كانت كما في المزاج الاول او اضافية كما في المزاج الثانوي اذ التصغير

على المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج صح

قال القرشي

قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس
المزاج وذلك لان الممتزج الى التصغير يكون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث
الفعل والانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ
اعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تصغر واعترض عليه العلامة
الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى الدماغ
وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع بينهما مناسبة حدث ما كان نسبته
هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو غلط بل المراد ان حرارة القلب
اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية متناسبة لشخصه وتلك الكيفية
عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب
وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخرى حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثانوي الحادث
في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائها وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لذلك المزاج
هذا من ذلك واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة فقد علمت مما سبق
ان الصورة النوعية في الجسم مبدء للاثار ومصدر للافاعيل كما هو رأي جمهور الحكماء ولذلك
قالوا انها تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن
مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات التي في العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل
الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا
الماء لا يبرد الا ماله نسبة المجاورة اليه فاذا اكثر التفاعل بين الجسمين بحسب التجاور وكلما حصلت المماسة
بينهما لكان ابلغ والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها
اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغير الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي

هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا
كاملا من اجزائها وفعل صورة كل منها في مادة الآخر كما هو المختار عند الفلاسفة واساطين الحكماء
بهذا الحدث لقوة بقوتها المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع وكسر صورة
كل واحد منها سورة كيفية الآخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر
العنصر الحار ونزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عنه وكذلك الحار وهكذا العنصر الرطب
بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من انفعال صور العناصر المصغرة المتماسة والفعال لا موادها
كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اي المخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحصر
الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم يكن مساويا للمزاج التالي الواقع بين سطحات
متشابهة عند انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث اذا لمست الى اية واحدة من البسائط
عدت من الاخرى فيستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة
واليبوسة متشابهة في اجزائه اي المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز بالحقيقة والهوية عن الآخر
فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متشابهة
في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما حصل ذلك
الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا واعلم ان ههنا
اشكالا على وجود الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه
كما في تاثير الشمس بما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا المبصر في الباصر واذا
جاز الفعل من جانب الانفعال من آخر كما ذكرناه جاز التفاعل ايضا بلا مانع عقلي في المساحة المتفرقة
الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة ويقال الكلام في اجزاء الممتزج وهي
لا محالة متلاقية وسائدة لم لا يجوز ان يكون بعضها لا يؤثر في بعض فلا امتزاج الا بالكلام في والتماس فلا يصح ان التاثير

والتاثير

والتاثير منهما بلا ملاقاة محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده والثاني ان المحذور المروحية
الناشي من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة
الكيفية القائمة بها فان الصورة المائية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون
الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع حادة المنكسرة وذلك لان الانكسار من
لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا يغلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط
فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
والجواب عنه ان الصورة في كل منها فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادة
المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهي لا يجب ان تجتمع مع
المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهي مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل الانسب ما اتهم ان توح
شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الآخر لا صورته في مادة ذلك الآخر لا في مادته
كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية
الشديدة القائمة بعنصر آخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا والثالث ان الماء
الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن البين ان ليس للماء صورتان توجب الحرارة وتحصيل
البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة
اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادة او مادة جسم آخر من نوعه او من غير
نوعه حرارة لاجل كونها مقسورة ولا اعتبار لذلك الامر وفيه بالحركة الصاعدة بالفعل الصادرة
عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل هي الكيفية دون الصورة
اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادته في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد

القسر ايا ما الرابع ان كلام الحكما مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة
الفايضة عليه من المبدا الفياض اكمل وقد ثبت في صناعة الطب ان اعدل الاعضاء
جلد الاصابع واجزاء من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بجلد لا بالقلب عندنا
وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه
المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء لها نسبة من الاعتدال لغلبة الحر من الفضل عليها والبعض
ليست الاعضاء مما يتعلق بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية
ليس مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يقرب الى الافراد النفسية والحقيقة فيها من التساوي
فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح والكمالها
الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو
يغذيها وهو الكبد والى عضو بعدها لان يصير مبدا للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم
الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من
لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات هذا عجب منهم
لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب اعدل ما في البدن حارا ان
ما مال الى الافراط والحقيقة فهي مما على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي
قطعا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب في ما صرح به الشيخ من
ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما بعضي في ذلك يعني علمه الحصر
على الارواح انها كذلك لا اضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان
الخفة

الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون
علة الخفة غلبة اقل من غلبة الثقيل على ذلك الجسم ومن جواز كون الحرارة والخفة غالبة على القليل مع
ما يشاهد من تعلقه الطبيعي كما فيه فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق في الجواب كلام
الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها
بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعد لفيضان النفس
ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء
وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او
بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس للبدن للاستكمال والاستكمال
انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب فان قلت لما كان
تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم
كان النسبة الى المبدا اكمل والصورة الفايضة عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفايضة
على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة
ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وما يراها
والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق
في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار
شيء من خبايا هذا المبحث الذي هو مضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس
الى بدنها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا مشخصة وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة
متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومبدأ تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي
الواحد المتميز عن امزجة ما في الانواع ومبدأ تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما ان

اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان وان اعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخاري
اللطيف فكذلك النفس الفائضة عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب المرتبة تفصيلا يجب
ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير الى انه مركز لتعلق النفس
انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد
لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين
وهذه المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا
بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو احسن النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد
الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من جميع
الوجوه والحيثيات ولا يلزم ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك لان للعالم على التقدير
جهتين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة
وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق من غير دون وسط وشرط ومن جهة
وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي وان ابسط اجزائه واشرفها
هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى
ان ينتهي الى اقصى الوجود لمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسائط وعدم نسبة المحسوسات
والمتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة
بعض اجزائه الا بتوسط بعض اخر لئلا يلزم تعدد الصدور بالذات بلا مناسبة احديته ومجرده مع
وتقدسه لا باعتبار جهة وحدته وتسبحه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد
النفع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان
اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خارج عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة

او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد
منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة
بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة كما ان الخارج
عن الاعتدال في اي طرف يعرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد
عنه في الخارج الى الاطراف الى حد ما مستديرة دائرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر
اما اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم
في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والممتزجة وفي كلامهم خلاف ذلك وهو لحاظ النسبة
في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي
انما يتصور ما لحاظ بما نسبه لا عن خلاف للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن امتداد
متوهم في مراتب الكيفيات والكميات عدة وشرح مع خط الشيخ في الجمع قال شارح المواقف
اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة
والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة
الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وقع عليه
قسطه الذي ينبغي له من العناصر لكميتها وكيفيتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد
وكيفياتها في القوة والضعف وح بطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب
لا ينحصر في ثمانية ثم انه لما كان كل من المعتدل الحقيقي وقسمه بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو
وتعين كل في هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب
فاذا اعتبر الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل
داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لا ما نقول الا ان ذلك فان الاقسام الثمانية الخروج

الطبي

عن المعتدل الشخصي لا بحسب نفسه سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكم مراتب العرض فما بين مراتب
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا توجد في كل مرتبة الخروج المقصورة الوقوع في سائر
الاشخاص الواقعة التي تكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة
في الجميع واما ما نشاهده من حال العصرين الشتلتين على ان الانسان الموجه لعله البرودة على مزاجه دائما الخروجه
عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يسيره على طرف وتارة على آخر وقد يكون في التحت بعد محل مائل والاولى ان يحال
عن ذلك لتكثر الاعوجاج في الانسان او الاقرب منه اعدل من خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احدى الطرفين
انما يلزم اذا لم يكن شيء بها خرج منه عن الاعتدال في احدى الطرفين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه
في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة المزاج تحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء وتوليها الآثار
العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا في العناصر باذن المبدع تحركها وخلطها حصل من اختلاطها
موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخانه الحرارة وبخر من الاجسام
المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء اما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار واما نارية
وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج
والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات
والشهب والزلزلة والعيون والسائل في باب الحمام وعوارضه بعضها يعين على ادراك مائية
الجو وكثر من حوادثه بل اشتد في الارض التي يرتفع عنها الانسان الى زمهرير دماغه ثم ينزل
منه في ثقب وجه معين على ذلك كسائر الامور الطبيعية في الاحكام الاتفاقية والمعتادة ولنشر
الى كيفية حدوث كل منها فنقول اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في
ذلك ان اجزاء البخار الصاعدة لان تجاوز الماء من طبقة الهواء المتسخن اليها باحتياس الطبقة
الباردة وحدها المنقسمة كل منها الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس من وجه

الارض

الارض وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى انعقد لبعده البرد
من المائية الطبقة الزمهريرية وهي التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس فتصير باردة لوجود المقتضي
لها وانقطاع المانع فاذا منع البخار في صعوده اليها متكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شأنه
التكثيف الى اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار بعد
الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانحدار فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون مستديرا
كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء ومصادمته فتنسحق الزوايا عن جوانب القطرات فتصير مستديرة
ولو كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية المترشحة قبل اجتماعها وتشكل القطرات
منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا ولو لم يصل قبله بل وصل بعده
وربما اصابه بعد ذلك حر فيظهر منه البرد وللبرد على الناظر منظر كالحصى المربع والمثلث
وينزل بردا ينفسح الراء وكثيرا ما يستحيل الماء في البلاد الحارة ثم يبرد منه لما ذكرنا واو لم يصل البخار
الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارة الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا
فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار
قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على هذه
وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون
وقد لا ينعقد بل يكون متبددا ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا لوصول ادنى
حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فنزل لثقله الحاصل بالبرودة في اجزاء
صغار لا تحس بها الا عند اجتماع شيء بعده فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وهو
ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط شبيها بالمطر فنسبته من الطل
والصقيع كنسبة من المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخار لكثرة تبدده البرد فاستحال

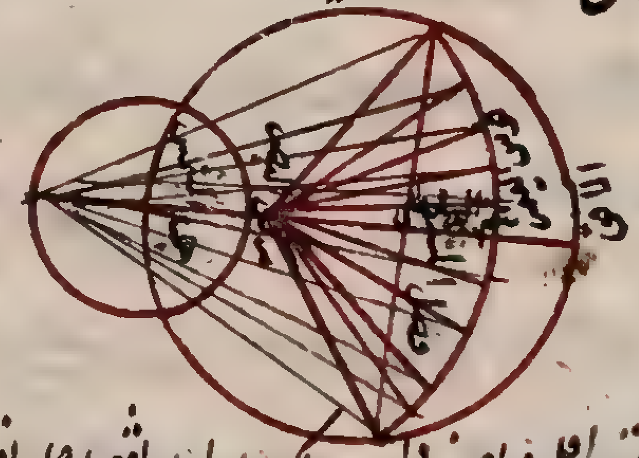
في الاقسام المذكورة وهذا هو النص السبب فيما فصل بالاكثرى قال الامام الرازى يكون هذه
الاشياء في الاكثر من كثافة البخار وفي الاقل من كثافة الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان
الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع البخرة والادخنة كثيرة مختلطة في الطبقة الزمهريرية
فتكاثف البخار فيصعد سحابا ولا شك ان يصعد الدخان على لطفه ومنه فما صعد من الدخان
في العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لصعوده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل
اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل لريح عاصفة وهو الرعد هم نقله
السحاب وربما اشتد ذلك لكثرة وصول الهواء وان يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه
شيء لطيف فيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا قريب مزاجه من الدهنية فصار بحيث
يشتعل بادنى سبب يشعل وكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
فان كان لطيفا وينطفى بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء تموج
ولا حركة دفعة فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية على ما بين في ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع
الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفئ بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة وربما كان لطيفا بحيث صار
ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذائب
وقد اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في بلدة لادها بشيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن خفيف
فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما
يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون سببها البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة
الزمهريرية واندفع الى سفل فصار نسيمة بحركة الموجبة لطبيعة هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لاندفاع
لتعرض سبب تراكم السحب تعني تكاثفهما اي نقص مقدارها الموجب لحركة ما يليهما من الهواء لامتناع
الخلاء واليه الاشارة بقوله فيتصير السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط

الهواء الى الحار او هم

ى

اي يزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم في السحاب والانبساط في الهواء من باب نسبة التي
في ما يؤول اليه والا فالاولى بالعكس وذلك اذ المراد منها في هذا الموضع نقص الحركتين لكمال التحير
وانه قاعة من جهة اخرى في كل من الفعلين ويكون مجاور المجاور مع المجاور في الانجذاب والاندفاع
على درجة اضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد
عند وصوله الى الزمهرير ورده فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها معاوقة
الحركة الدورية التي تتبعه الهواء العالي والعطفت رياحا من الرياح ما يكون سموما اي رياحا حارة
واما ما في شرح العاصي من قوله اي مسكها بكيفية سمية فلا وجه له لطا مراد وقد صحفها بعضهم
بصيغة المفعول اي مخرقا الاولى ثانية لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمائم واما السموم
بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة الشهب
او لمروره بالارض الحارة جدا لاجل علمه بارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين الحس سفلا من
ومن علو فيعان بسبب ان اوقعها من رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية
المسمى عليها فينضغط تلك منها مرتفعة كانها ملتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع
والاعصار وربما اشتمل الزوابع على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى مارا تدور
واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية صقيلة
صغيرة متقاربة واقعة في الغمام المختلفة الوضع المعتبر عنه بكونها مستديرة اما صقالتها
فلئلا يستقر فيها شيء واما صغرها فليحصل لون النير ولا يحصل شكله واما تقاربها فليحصل الارتسامات
بحيث الحس واما وقوعها في الغمام فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي من
البصر ومنها كلها والتي ينعكس منها من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث
القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا في دائرة الافق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة

نصف هذه الكرة قائمة عليه و مركز دائرتها مركز الافق لكنه السطح المقعر من هذه الكرة مقابلا للمشرق
والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان الشمس قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق
الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ح ومر على الاستقامة بلا قطب كرة الغيم وهو
نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ح و ب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر
اي من نقطة د خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية وان كل واحد منها
انعكس الى اجسام بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ح ب وربما تكون
نقطة ملتقى الخطوط نقطة ح لا على الوجه الكلي كما ظن فحدث من اجتماع هذه الاسناد مخروطان
احدهما داخل الاخر اذا لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكري اما لانعكاس الخطوط كلها اليه لما تقرر
في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيحدث المخروطان قاعدتا احدهما داخل
الاخر وسهمهما واحد وهو خط ح ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة د وراس الاخر مركز الشمس
عند نقطة ح وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس
دون شكلها وكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين
موضوعا على الافق لزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل
يكمل ما ذكرناه ومن البيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون



القوس اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ح من الافق الشرقي فمن ثنا لنا
انحط مركز دائرة القوس الى ضوعه على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق

اقل

اقل من نصف دايرة وكلما ارتفع ما عليه نقطة ح انحط مركز دايرة القوس وربما كلها
مائلة نحو الافق الى ان تخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس مرتفعة
ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دايرة القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح و يظهر
في الشتاء وايام القصار في انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس ح قليل يمكن معه ان لا يزل
مركز القوس ... ولا يخفى معه جميع القوس وتبين بهذا البيان انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف
دايرة لانها لا تكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم تنعكس
خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة واعلم ان الانسان لا يتفاوت
سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولو هنا مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء
كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام
الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كانت رؤيته في المراة بخروج الشعاع او بالانطباع
كما هو الظاهر من عبارة المتن لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط الظهور بهذه الحالة
على جميع المذاهب يحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس البصر
هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة رايناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت
امرا موجودا فاما ان ما نراه لم ينتقل بانتقالنا وكانت تكون بخلاف حركتنا فيكون ان استقبلناها مسايرة
واذا استقبلنا سيره مثله والقسم فانا اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي منا مثل
ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فتحرك نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا
وبينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي تكون في المرايا ومما تشهد بهذا القول
وتصدقه القوس الحادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة لانه
تعرض لمن بعينه رطوبة او ضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر الوانها متفرجة

وذلك ان الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن لحظ النير على استقامة
فينعكس من المرآة اعني البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة
فيها تفرج فاذا حدق او قرب من النير لم ير تلك الدائرة وكذلك انه اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا
اليها بحدقة شديدة ثم غمضنا اعيننا راينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان يتخيل كهيئة
القوس خيالا لا استناد له وجود شيء لم يمنع مانع ان يكون هذا جاريا في القوس الحادثة عن غمام
واختلاف الوانها بسبب اختلاف حظ ضوء النير والوان الغمام المختلفة بوضع الغمام سنبين مقدمتين
الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما تحدث عن اختلاط بين اللونين بالجملة
الابيض اذا رؤي بتوسط الاسود او بمخالطة الاسود حدث عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير
هو الغالب رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكراثي والارجواني وغلبته في الكراثي اكثر وفي الارجواني
اقل الثانية ان عدم الابصار هو بمنزلة اللون الاسود لانا اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود
فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود
غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهد هذا فنقول اذا راى
البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط راى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاول منها وهو الدور
الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه الاول
والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه
فاما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا ما بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس بحادث من نحو الانعكاس فانما
يرى لمجاورة الاحمر اللون الكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا
ولما كان الدور الاحمر فيه بياض ما والكراثي مايل الى السواد رؤي طرف الاحمر بقربه من الكراثي اكثر بياضا
وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا نرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان

معا

معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان
القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه
كراثي والذي يلو هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكسا للاخرى واما الهالة فانها
انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة متوسطة في التكاثف
والاستشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة واما الصغر والصقالة فمثل ما مر واما التكاثف
فلئلا تنفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس واما الاستشفاف فليتوسل به البصر عند الانعكاس
ولا لضعف واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس منه الخطوط
الى النير كلها متساوية لانه تحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير
وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا
من نقطة البصر الى النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا
كل واحد منها الى النير فانه تحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي
الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام
مساوية بعضها لبعض والتي من
الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي هي عند الغمام ترسم اضطرارا
فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة دائرة فاما البيان الطبيعي
المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما نقل عن بعض الحكماء انه قال تحدث صورة النير في الغمام
الرقيق حركة موجية تشبه بالعرض للماء عند قذف الحجر فانه تحدث حول الحجر حركة مستديرة والضوء
فان الشعاع الخارج من القمر ومن شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام ويكثفها ويلطف على المحيط
المحاذي للنير ويكثف ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان يصح ما يبوت نرا ما موضوعا حول
الموضع الذي يصح فيه ويجمع الغبار المتكسر في الموضع المحيط بالموضع المعرو ويحدث دائرة فهذا

عنهم وهو كمارى واما السبب في كونها تحت القمر في الاكثر وتحت الشمس في الاقل فهو قوة اسخان
الشمس لا قوته واسخانها تحلل الغمام الذي ينبغي لحدوث الهالة ما لم يكن تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون
السحاب رقيقا في غاية الرقة فلا يحلل سريعا وحكى عن الشيخ انه راى الهالة مرتين حول الشمس
دائرة اعظم من دائرة القمر في الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة وان السبب في ان يرى
وسطها كالحلي والدائرة التي حولها سوداء فهو ان محور المخروط من الخطوط التي تصل بين الناظر والنير فالبصر
يرى النير فرقه وبعد في الغمام لعونه فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما في الخطوط
التي تتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا تمر الا على استقامة واما يقع على بعضها بعد ان ينعكس من
الغمام اليه وبعد المسافة فلا ترى النير من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما تراه من المحور
وبعضها لا ينعكس الى النير اصلا ولذلك يكون داخل الهالة كالحلي والدور الذي حولها اسود والسبب في بياضها
لان الابيض او الكان هو ضوء حاصل حيث شئ هو اقل سوادا منه ترى القليل السواد ابيض اسود واما السبب
فيها ان الدخان او ابلغ حر النار او الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل بعد ما
عن مجاورة الماء والارض ومخالطة البخار بها وقربها من كرة الاثير وذلك لان اجزاء ارضية
جدا فحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارة ومسه اشتعل فيه
النار فانقلب نارا وتلهب بسرعة لا يبقى له الاجزاء الارضية بل صرفة فصار غير مرئية
فظن انها طفئت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفي فان الالطف يحصل ما يستحيل به النار هواء
وانفصال الاجزاء الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية الى نار اسفاف انطفاء
لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول وان امتد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب
الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه الى الاخر
يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرف الاخر وكان

الدخان

الدخان كشعلة لا في العادة تعلقت به النار تعلقا ما فيحرق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق
فترى بها العلامات الهائلة السود والحمر في حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة
وتعلقت به النار تعلقا وما فيه من الاشتعال ودام متصلا لا منطفيا اياما او شهورا بقدر كثافة المادة
وكثرة الاشتعال فيكون في صورة ذؤابة او ذنب او رمح او قرن او نحوها وهي كوكب
وكان يدور بدوران النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان الكوكب ذؤابة او ذنبا او لحية
او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام في عالم الارض فيحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار
ونبين الحجر في المباحث المشرقية انه اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني تصاعد حتى وصل في مركز النار
من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان شيئا نزل من السماء الى
الارض فاذا وصلت الارض احرقت تلك المادة بالكلية بالقرب منها وشبه ذلك سيل
السراج المطفا اذا وضع تحت السراج المشتعل فانتقل الدخان من الاول الى الثاني
فاتحد اللهب في فتيلة واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل الارض
لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة فبرد بها فيقلب مياها فخالطه ما فيه من اجزاء بخارية فاذا كثر
لوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجر منها العيون
اما الجارية في الولاء فهي اما بالدفع بالتها سابقتها او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون
البخار الذي انقلب ماء وفاض في وجه الارض يحدث في مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء
فيقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا الى ان يستتبع كل جزء منه جزءا اخر واما العيون الراكدة فهي حادثة
من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة بشدة بدو او مدفع اللاحق
السابق واما مياه القنوات والابار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل
الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهي البئر

وان حصل فيه القصاد ونسبة العين الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه
المياه متولدة كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء هوائية في
اعماق الارض ومنافذها اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات مددا مدرارا
الثلوج والامطار حال الشح في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعثت عنها امدت البحار وصب الانهار
اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة اخرى ثم قطرت
اليها فقامت بدل ما تحلل منها على الدوام دائما واذا احتقنت البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض
تحت لا تقدر في مجاريها لشدة استحصافها وكانها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ
فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسف الارض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة
لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة
على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من الفرس جعل عاليها سافلها
وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض
وقليلا ما يتزلزل لسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض ويكثر فيه
منبعث منها دخان في الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج
دهني وربما اشتعل ما سبق الكواكب وغيرها في الليل شعل مشتعلة كما اخبر به بعض المسافرين
وجميع المذكورات ان كانت مما الفلاسفة لكن لا يتاتى القول به على المختار كما ظهر لبعضهم على ما علمت
في مباحث الصور النوعية اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما و
صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة وبها يصير
ذلك الممتزج نوعا من الانواع وجنسه من الهيولى معارة للعناصر فهي كمال اول له ثم تترتب عليها كمالات
اخرى من الصفات والافعال والصور للمركبات مما اختص بصورة غير نفس هي معدنية وصورة هي نفس غاذية

نامية مولدة للمثل فقط عديمة الادراك والحركة الارادية وهي النباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة
مدركة متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول تتفاوت في التوالي من الكمالات حسب ترتبها في الشرف
التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية
اخرى الطف من الاولى فلذلك تصدر من الحيوانية ما تصدر من النباتية من غير عكس وتصدر من النباتية
ما تصدر من المعدنية من غير عكس وقد يناقش في عدم شعور النبات مثل المعدن انه وفيه اسرار لا يطيقها
طور هذا الكتاب وربما تمسك بشعور النبات واختياره في بعض حركاته بما نشاهد من بعض الاشجار كالنخل
واليقطين وتمسك لا عدادها المعدني ونمائه بما ظهر من المرجان من صفة النماء فاول المركبات التامة
الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت تتولد منها ما لم
واذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة
فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان تولد مثل الزئبق والبلور والزرنيخ
والرصاص المسوغ الى القلعي والاسرب والصواب عده من الاجسام السبعة الحاصلة من امتزاج
الزئبق والكبريت وغيرها من الجواهر المنطرقة اي اكثرها فان كون الزئبق شفافا غير صحيح وان غلب
الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزئبق مع
الكبريت تولد الاجساد الارضية اي الاجساد السبعة المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة
والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت والزئبق صافيين وامتزجا امتزاجا
تاما وينضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب لكن ان كان الكبريت احمر غير محرق والفضة ان كان ابيض
وان لم يكمل الامتزاج منهما تولد الرصاص وان كان مارا ومن فحديدا وقوي الاختلاط والتركيب وشرب
ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزئبق صافيا وصادفه مثل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني
وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوا في بيان تولدها بحكم الحدس والتخمين لا بحجة اليقين والله ضعف الاستدلال بالاحوال

العناية على الامور الطبيعية كما هو مبنى طبيعيون اصحاب الاكسير قد علمت ان المزاج

كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا

قرب مزاج المركب الى الاعتدال اقرب ما ابعد من مزاج المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدا

الواجب بالذات على ما هو راى اهل التحقيق بقضا بانه كما اليه الاشارة بقوله وله قوة اى

صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان يستوى فى الصورة المعدنية

من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل

مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر لان مفهوم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد فى الصدور

صحيحة لم يلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت ملك

الجهات آلات او غيرها اول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يحوج الفكاك بعضها عن بعض فى نفس الامر

كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل

فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفى فى صحة الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر

من مباحث الهيولى بل لا بد فيه من مبادى جسمانية يسمى الة الدواب او مبدء واحد له الات جسمانية

مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واعترض عليه بان الحركات المتخالفة الجهات لا تصدر

عند من عن قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة

او هابطة على ما صرح به فى الجواب ان ذلك انما هو فى البسائط العنصرية واما فى الطبائع المختلفة القوى

كالنباتية والحيوانية فقد يصدر عن طبيعة الى جهات وغايات مختلفة وللمنكر فى امثال هذا المقام اسرار

لا يحملها جمهور الانام ويسمى نفسا نباتية وهى كمال المراد به ما يصير الشئ به موجودا بالفعل و هو الاسماع

على وجهين كمال اول وهو الذى به يصير النوع نوعا بالفعل فى ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان

وكمال ثان وهو الذى يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان

فبالاول

111

فبالاول يتم النوع فى ذاته وبالثانى يتم فى صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثانى يتوقف على الذات

لجسم بحسب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسى لا المادى وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان مذكرت

الفرق انه لا شك ان النبات او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر ما

به صار نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات اسام بحسبها فانه من حيث هو مبدء الاثار يسمى قوة وبالقياس

الى المادة التى تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة التى بها يكمل ويحصل كمال والجسم بالاعتبار

الاول يكون موضوعا وبالاعتبار الثانى يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا ويعرف النفس اولى من تعريفها

بالصورة لان الصورة يوهم ان يكون حالة فى الجسم والنفس الانسانية داخلة فى التعريف الجامع للنفوس الارضية

كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها تطلق بالاشتراك على معنيين مبدء الفعل وقوة الانفعال

وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة

ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة تمام تباينها وذلك مما بحث فى الحدود

مبدء

ولاريب

بخلاف لفظ الكمال فانه ليس له الا معنى واحد فلا محذور فيه لان القوة اسم لها من حيث تاثر الاثار

وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث تتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لاثارها ولا شك انه التعريف

الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم الماخوذ فى التعريف انما هو

من حيث كونه طبيعية ناقصة يتمها اما بكمالات ويحصل بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا مادة

طبيعى لا صناعى كالسرير والسرير وتحرير بعد على ان يكون صفة لكمال ليكون احترازا عن الكمال الصناعى

وهو الذى حصوله لها بصنعة صانع والمال واحد آلى الا اولى رفعه ليكون صفة لكمال لا صفة جسم لان الالية

فى الفاعل اظهر و نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعى على النفس الارضية

وعلى النفس السماوية وان اشترك فى معنى واحد هو كمال اول لجسم طبيعى لكن ليس هذا المعنى فقط تمام

كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها واما النفس

الارضية فالمذكور هاهنا وهو انها كمال اول لجسم طبيعي آلي مما يصلح تعريفا لها بالكمال
جنس متناول للحدود وغيره لانه كما صدق عليها صدق على ما هو النوع سواء كان في ذاته او في توابع ذاته التي
النفس جزء والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جنسا لها لانا نقول التعريف به ليس لماهية النفس
بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن
فلذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم يوخذ في حده من حيث انه انسان
ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث انها نفس بحث عنها من حيث لها تعلق
بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية داخلة تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الا انه وقوله اول
يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات
من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن
فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء
مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الآت للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس
الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك
الجزئية كالجوارح والاعضاء له فلا يخرج به فاحتيج الى قيد آخر ليخرج عن التعريف كما زاده بعض المتاخرين
فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة والنفوس الفلكية وان صدق انها كمالات
اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم
بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائما في التغذية والتولية والادراك والتحريك
واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة يخرج النفس النباتية وان اريد افعال
الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد
بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الآلي فهذا هو

تعريف يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله من جهة ما يتولد ويزيد
ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال لا يحتمل الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية
قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس
الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل
والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها
بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على
النفوس الثلث الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في
الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل
موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ
لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية وبعد علمنا
رسمها وحدها باسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها
وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربعة المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليهما في بقاء
الشخص وتكملة في ذاته احديهما الغاذية في قوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء
الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه
فيلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارة الغريزية والغريبة
والحركات النفسانية والبدنية ثم فعلها يتم بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة
جزء بالفعل شبيه بالعضو وقد يختل هذا عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة
يسمى اطروفيا الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وقد يختل

به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ من العضو ولذلك لا يصير العضو مترهلا الثالث
ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص
والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها
اعتبارية او قوة اخرى تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لا بد منها
في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية الثلث كرر واسناد الفعل الى السبب والمعطي نامية
بل منمية خفيا فالتقييد وهي التي تزيد في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان
يدخل الغذاء بين الاجزاء الاصلية فيزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ غاية ما هي كمال
النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي بعضه طبيعية
ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج به مبدأ الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قيل
ان كلا من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا من
قطر بين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء
الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وعدم تورم العظام عند الاكثر من
وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه ليست الى نسبة
في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن
والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدق على
سمن بعض الاعضاء وتورمه وههنا اخريان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة و
المصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءا ويجعله مادة ومبدأ قابليا لمثله او لمجانسه وهذه القوة في
كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه بالامتزاج

لجزوجه

لجزوجه من جميع الاعضاء وتوليده عند ما فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو ان
تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه بالحقيقة واعلم ان الوحدة
في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد هنا كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان
احدها ما يجعل فضل الهضم الرابع منيا سواء كان عملها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف
القولين والاخرى ما يعطي كل جزء من اجزاء المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول
بان اجزاءه متخالفة الامزجة منذ ابتداء الامتزاج فيميزها لحركات بحسب مشيئة عضو مخصوص
للعصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه
متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل كل جزء ويغيره الى ان يجعل بعضها
مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك وفي ذلك الاختلاف
اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى
القوى اللتين للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك
بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوى الاخرى منهما فهي المصورة وانما توجد في المني
عند كونه في الرحم خاصة يفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد الصور والقوى
وما يتبعهما من الاشكال والمقادير ليصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان
القوتان اعني المولدة والمصورة يخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف
انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها
مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملك موكل
بصدور هذه الاثار يفعلها بالاختيار فلذلك لم يذكرها واما القوى الاربع التي تخدم
الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع

تغذيه فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل اما الاحتياج الى
الجاذبة فلان الانتزاع ووصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية
وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان
الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء
ثم يمايز ويقصد الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة
لتلك الرطوبة الملائمة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس
الغذاء عنده الى جهة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في اخر القي
مع كونه مشتهى ولا اولا وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الاحليل الى
داخله جذب المحجمة الدم الى داخلها كما يشهد به الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا
مشتاقا الى المني واما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة لا بد فيه من
الاستحالة حتى يحصل التشبه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله
تحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء
احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من الغذاء وانضمام الرحم على المولود انضماما شديدا
لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان الاحالة
المغيرة الثانية انما يكون لاقرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد له
من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فلينفع ما لا
المشابهة والا لادى الى انسداد وثقل البدن بل الفساد ووجودها
ظاهر في حال القي والتبرز واراقة البول واعترض على نفسه بهذه القوى بوجوه
الاول بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل واجاب بعدم تسليم ان الغاذية ثلث

قوى

قوى بل جوهر يحصل جوهر البدن الذي هو الدم الا الهاضمة الكبدية والالصاق العضو الا الجاذبة
فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير والثالث عدم الفرق بين الغاذية
والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم
وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازي
في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته
الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذاء
بالفعل هذا الكلام نص على ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل
الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا اجتذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو
فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة
العضوية وفساد للصورة الدموية وان الحصول اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله
ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية
ولا يزال كذلك الى ان يزول عنها الاولى ويحدث فيها اخرى فههنا حالتان
احداهما سابقة والاخرى لاحقة فالاولى اثر فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة
الغاذية واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة
المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر
فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد
بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة اخرى

في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد
فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان
المحرك بالنسبة الى الحركة الفاعل وبالقياس الى الغاية اى ما لاجله الحركة المعد
كما هو المقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الى
شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعد يكون غايته ان المقتضى الى ما هو فعل ذلك
الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا
فقال محال ان يكون الموصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة فمحال ان
يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى ان يكون
المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول
ما تحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة فح يكون كل حد فعلا باعتبار وغاية
باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة العضوية فح يمكن
فيه ان يكون غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية والذي
ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل فعل وحركة لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد
بالنسبة الى حصول غاية اخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر اعلى من المحرك التي
فالهاضمة فاعل لفعل الاحالة والهضم وجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي
التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بامداد واهب الصور
واعلم ان في هذا الموضع سؤالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة
وغيرهما قوى للنفس الناطقة وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام
صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة

قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو بعيد واجيب عنه تارة بعدم
تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها
قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس
الحيوانية او الانسانية للمولود بل جعلها من قوى نفس الابوين المقارنة بالمادة
لنفس الحيوانية او الانسانية كما هو رأي البعض وتارة بتغيير ما من قوى النفس الحيوانية
او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني من جوع وهكذا اضطرب كلامهم
ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وقيل انه نفس المولود دائما فذهب
الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
في مدة بحسب الامكان مستعدا لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له
جامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه لما كتب بهمنيار
الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها
قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم النفس الناطقة وتلك
القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول
به التشويش عن مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع

عليه يلبراجعه والنامية تقف من الفعل اولا حين البلوغ الى كل النشو وبقى الغاذية
تفعل فعلها وهو يدل على تغايرهما بين القوتين واما ما اورده الامام في هذا
المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه كالغاذية
الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية
تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشي قادر على مثله والجزء الزايد
مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد
فيكون هي النامية الا انها في الابتداء تكون قوية على ايراد البدل الاصلي و
الزايد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة
صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة
في المادة وعظم في العضو يرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان
فلا يستندان الى مبدأ واحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان
تولي لكل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به من الغذاء بمقداره الذي
له على السواء واما النامية فسلك جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه
لزيادة في جهة اقوى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد بتلك الجهة فوق زيادة اخرى
الا ان يعجز لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فيعجز عن ايراد البدل اما او عن
مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة فيعرض الموت الذي هو عبارة
عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي الة فان
كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي

الرطوبة الغريزية المؤدية
لانطفاء الحرارة الغريزية
التي هي من الها المقتضية لبطلان
القوة بطلانها

على هناك

على هناك لانطفاء الحرارة الغريزية امرا اخر بطريق الغرض لغلبته في الكم وبطريق
القهر لمضادته في الكيف اذ لو فرضنا فعل الغاذية ابدا فليس التحلل دايما على حد واحد
بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في مادة واحدة هي الرطوبة الغريزية
فالبدل لا يقاوم في نفسه بالتدريج الى ما لا يفي التحلل بالرطوبة بل لو فرضنا البدل دايما
على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاوم لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية
تحررت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتحرر الا
في الاول فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر
في حكمة البارى واقض العجب حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه و
لذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة
الغريزية عاملة في تجفيف رطوبته رويدا رويدا حتى يتهيأ للنفوذ ثم للانتصاب ثم
للمشي ثم لا يزال يفعل الى ان يفني رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام
الفناء فيطفى الحرارة وبانطفائه يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة
وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على
الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضائه
وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا في الحيوان وهو جسم
مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال
جدا من الاولين فيعدله لسبق في درجة الحيوان والنبات يقبل صورة اشرف من صورتهما
وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وقال

الشيخ البيدي ههنا بحث لانه ان اراد الاولى من جهة هذين الامرين فقط على
ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها اولية من جهة الافعال
النباتية ايضا وان اراد الاول من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اولا
فقد اشرنا الى درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة
مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية كما انهما مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور الكل
افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس
ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة
فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد
الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافاعيل
الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالافكار
الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي
كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم
من الانسان واما قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك
الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس
ليس مجرد ما ذكره والاولى ان يفرق بين الطبيعة والفرد فلا حاجة للفرد زيادة على الطبيعة
الماخوذة بشرط لا شيء سواء كان بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع
متباينة بل التي لفرد النوع منها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار
جثثها التي لا فرق بينها وبين ساير الاجسام فلها من الالات بالنسبة الى الاولى فوق ما

احوال

احد بها قوة مدركة واخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي
في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة
لغير الانسان مع عدم الاطلاع عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الخمس لم يكن يتصور
كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة
لا ينتقل من الدرجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان
في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في
خمس منها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما
يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف
يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه
بشكل نفسه ويماس امواجه تلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفا
والنجاة وفيه تسامح بل حيث اقتصر سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يحصل
بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان
المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا
للحرف نسمع شيئا واحدا فما عرفه الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز
بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخرج عن مسامحة وقوله
تميزا في المسموع فذاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا لا في المسموع
كالطيب وملايمة الطبع وعدمها من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع
بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء

كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ
في جرم الفلك لكن نسب الى الفلاسفة من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات
اصوات عجيبة ونغمات غريبة تتحير من سماعها العقول وتعجب منها النفوس وحكي عن
فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه
نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية
ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة
مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان
المجوفتان المبتدأتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي المنبت من ما ينبت منهما يسارا والمتأخر ما نبت
منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى
والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النور والفلاسفة اختلفوا في
كيفية الابصار والطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء
من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها
متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان
ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر
ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين
اعترض عليهم بان المرئي يكون شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى
وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة ومثالا له واجابوا عن الاول
بانه

118

بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس
الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما
يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل
واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون
ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في
الذي عند القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد
مستقيم لكن يثبت طرفه الذي في العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي
فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا الشعاع ولا الانطباع واما
الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت
هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فتدركه
النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة هو الانطباع والشعاع
ويتمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني
وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كما في المرآة اما الكبرى
فظ واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان
الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم فقد
يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت
وان غمض احدى العينين اتسع ثقبة العين الاخرى فيعلم انه مملوة جوهر نوري

الا المرئي تا الراس متفرقة في جانب

ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين
عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس لساير الحواس ليس لاجل خروج شيء
منها الى المحسوس بل لاجل تأثرها بصورة المحسوس فكذا الحكم في الابصار وثالثها
ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتأتى
الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو رأي اصحاب الانطباع
لا القاعدة على ما هو رأي القائلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت
ورابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها بقي في عينه ضوءها زمانا
زمانا وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون صورا مخصوصة
لا وجود لها في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول بعد تمامه
تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني
بانه تمثيل بلا جامع وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل
في الخيال وابقاء احدهما ان الخ وعن الخامس بانه انما يدل على اثبات
الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور
الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات
في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب
اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيده رقة وصفاء ولو كان

وعن الثالث بان كون الكبير ... ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها الاصح

الابصار

الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار
لان شعاع بصره لقلته يتحلل بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار
والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا رققته
الشمس وصفته وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة ورأى ما كتب فيها لم
يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط مخروط
الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل
عن عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية
اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على القطع
على كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر
ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة وان انكرها
محمد بن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب واما الاجسام
الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره
بالحجب الكثيفة جسم نوراني واما الشيخ فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج
ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين اجاب عنه بان ذلك يدل
على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج
ثم نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئي
مخروط وبه يتعلق ادراك النفس لكن لا يدرك من جهة زاوية التي تحت الجليدية
ولنستدرك عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفه ويتغير الى تلطيف اذا اغلظ

وتكيف اذا الطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل اشعة
واضوا يكون توهتها في مسقط السهم ما يحاذي مركز العين الذي هو مركز
الزاوية للمخروط الوهمي لشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادرك
انور واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع مخروطا
منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو
من قبيل الاعراض فقط وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي
فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف
كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله
وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي مرة دون قاسر ولا ارادة الى جميع
الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكوكب وان لا يتشوش
بهبوب الرياح وان يصل بعض المقابل كما في الاصوات حيث تميلها
الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت بل زمان
مناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من
الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان
الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين وانقضائه الى المرئي فان قلت اليس
علم المناظر والمرايا فن حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مسائله على القول
بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات
الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته عند

المنير

المنير والمرئي ومنها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فيضيق من زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت
الزوايا صغرا الى ان ينتهي البعد الى حيث تبطل الزاوية فلا يمكن الابصار
ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء
على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون
المرئي في الماء قاعدة لزاوية اعظم من زاوية الهواء الصغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى
في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي عن
سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا في الماء عند طلوع القمر فانا نرى قمرا في السماء بالشعاع النافذ
فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المراة بالانعكاس
وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من
ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون جهته محاذية لجهة
الرائي وهذا سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المراة ومنها ابطال الرؤية
اذا صارت الحدقة مركز المراة الكرية المقعرة ليطابق مخروطي الشعاع والانعكاس
وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا ابعدت المراة يسيرا يرى الانسان وجهه
منعكسا في غاية الصغر واذا قربت قليلا وزنت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا
لا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسالة مفردة
لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا
وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع

ابعد من الرائي الا ان تصل قاعدة الشجر لقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الا انعكاس
لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا فترى الى فوق فيرى
راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر
فيراه منكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع و
هيآته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة تبتنى عليها
كثير من الاحكام كما تبتنى قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسي والاقطاب المفروضة
في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال علم المناظر
علم الهيئة كلها لا يلزم ابطال
من كون المخروط الواصل بين الباصرة والمرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المرآة
وانعطافه في الشفافات لتصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من الاستقامة
والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع
والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع
بين الرأيين اي رأي افلاطن وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة
الادراكية وضبطها لضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع
وانما اضطرا الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان
المختار عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة
بالمقابلة وارتفاع الموانع ومبدأ الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرائحة وقيل بتبخر اجزاء لطيفة من ذي الرائحة تختلط بالهواء وتصل معه الى الخيشوم

وقيل

وقيل بتحلل ذي الرائحة في الشامة من غير شيء في الهواء ولا تبخر ولا انفصال اجزاء
ورد الثاني بان القليل من المسك تشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير
نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة
ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة ويؤيد
ذلك ما حكي ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى جيفة
من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم
كون الرخمة في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال يحتمل
منه اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير
كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في الشفاء بقوله يجوز
ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي انتهى وبيان ما ذكره
ان الابعاد ترى اصغر للمواضع البعيدة اقصر فان الكل مرئي واقع في سطح مرتفع عنه كبصر
فانه يرى اقرب لذهاب البصر ارفع فيمكن ان السطح اب والمرئي ب والبصر هو مرتفع عنه بقدر اج فيقول ان
اب يرى اقرب من موقع العمود لمحاذيه من البصر الى السطح اذا صار بقدر اه لان زاوية اب د اعظم
من زاوية اب ج وزاوية اجاله فيكون اج ب اعظم من اد ب والف زاوية اج ب خارجة عن مثلث
مثل د ج ب وله وجه اخر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة
فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاح لا ما قام به الرائحة
مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم
ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روائح واورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف
ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلام بعض المتأخرين

ان عند اتصالنا بالعلويات فی نوم او یقظة نشم منها روایح اطیب من المسک والعنبر بل لا نسبة
لما عندنا الی ما هناک ولهذا ارباب العلوم الروحانیة علی ان لکل کوکب بخورا مخصوصا ولکل روحانی
رایحة معروفة یستشفون بها ویتلذذ ونها وبروایح الاطعمة المصنوعة فیفیضون علی من ترتب ذلک
ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحیحة وتاویلات لایقة یستدعی بیانها لا اوسع علی ان
الاسرار مما یجب صونها عن الاغیار ومنها الذوق وهی قوة منبثة فی العصب المفروشة علی جرم
اللسان وقال هو اللمس فی المنفعة بحیث یفعل ما به یتقوم البدن وهو تشهیة الغذاء واختیاره ویوافقه
فی الاحتیاج الی الملاقاة ویفارقه فی ان نفس الملاقات لا تودی الطعم کما ان نفس الملاقات تودی
الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابیة المنبعثة فی الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها
عن الطعم والا لم یود الطعم کما فی بعض الامراض واختلفوا فی ان توسطها بان یخالطها
اجزاء ذی الطعم وینتشر فیها ثم ینفذ فیغوص فی جرم اللسان فیحسه الذوق او بان یستحیل نفس الرطوبة
الی کیفیة المطعوم من غیر مخالطة فعلی الاول یکون الرطوبة واسطة لوصول جواهر المحسوس
الی الحاس وفی الثانی یکون هی المحسوس بعینها بلا واسطة ویدرک بهذه القوة هو المطعوم
وما یترکب منها ومنها اللمس وهو قوة منبثة بواسطة الاعصاب فی جلد البدن واکثر
اللحم وغیرهما کالغشاء بسبب انبثات حاملها وهو الروح النفسانی والامسة للحیوان فی
باب کالغاذیة للنبات قال الشیخ الرئیس اول الحواس الذی یصیر به الحیوان حیوانا
هو اللمس فانه کما ان للنبات غاذیة یجوز ان یفقد سائر القوی دونها کذلک حال
اللامسة للحیوان لان مزاجه من الکیفیات الملموسة وفساده باختلافها والحس طلیعة النفس
فیجب ان یکون الطلیعة الاولی هو ما یدل علی ما منه یقع الفساد ویحفظ به الصلاح وان یکون قبل
الطلایع التی تدل علی امور یتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام وبعضها خارجة عن الفساد

الطعم

اللامسة

من المطعومات فقد یجوز ان یبقی الحیوان بدونه لارشاد الحواس الاخر علی الغذاء
الموافق واجتناب الضار ولیس شیء منها تعین علی ان الهواء المحیط بالبدن
محرق او مجمد اهتمی وهذه القوة یدرک ما یوثر فیه بالمضادة وذلک التاثیر موقوف
علی المماسة فلو کان الملموس مثل اللامس فی الکیفیة لم یتاثر منه فلا یدرکه الا اذا جمع
فیه مثلان وهو محال ومدرکاتها الکیفیات الاربع التی هی الحرارة والبرودة
والرطوبة والیبوسة وغیرها ایضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة
واللین وقیل لها مدرکات اخر کالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقیل
ان الاحساس بهذه علی وجه التبعیة وکذا بالصلابة واللین وذهب الجمهور الی ان
اللامسة نوع واحد وقیل لا بل هی قوی مختلفة منحصرة فی اربع او ازید قال الشیخ
فی القانون یشبه ان یکون اللامسة عند قوم لا نوعا اخیرا بل جنسا للقوی اربع
او فوقها منتشرة معا فی الجلد کله واحدتها حاکمة فی التضاد والذی بین الحار و
البارد والثانیة فی التضاد الذی بین الرطب والیابس والثالثة فی الذی
بین الصلب واللین والرابعة فی الذی بین الخشن والاملس الا ان اجتماعها
فی آلة واحدة توهم توحدها فی الذات وههنا بحث وهو ان المدرک بالحس
هو المتضادات کالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنی عقلی لا یدرک
بالحس فکیف جعلوا منشا تعدد اللامسة علی تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراک
القوة الواحدة للمدرکات المتضادة کالباصرة للسواد والبیاض ولم یجعلوا
ذلک افعالا مختلفة من مبدا واحد بالذات ومن سخیف ما قیل فی دفعه ان تباین

الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين
الكيفيات الثواني التي هي دونها في التفاعل كالالوان والروايح والطعوم فلذلك
تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت ان مزاج الحيوان
من جنس الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها ان القوة التي
هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث تتاثر بسببها الحيوان عن اضداد
ما فيه من الكيفيات الاولية وما يتبعها في الحيوان باعتبار وقوعه في كل اوسط
من اوساط تلك الكيفيات مدركا للاطراف التي يكون ذلك الاوسط وسطا
بالقياس اليها ويتاثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم لحكمة
اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المختلفة
او المتضادة فهو غير مستحيل كما سيأتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال وتما
يناسب هذا المقام ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة بفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها
ما تلتذ وتتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه
لا يلتذ بالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تلتذ بذلك وتتالم وكذا الحال
في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط
كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيها الم لمسي
وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك وتالم وكذا الحال في الاذن فان لذة لمسية
واما الشم والذوق فانهما تتالمان وتلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة

اوملايمة

اوملايمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم او يلتذ
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض
عليه المسيحي في شرح القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا فلانا نرى ونعتقد
ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان كان
هو ذاك فهذا ناقضه من السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم
والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس المحسوس
خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا فحينئذ نقول كيف يتصور
ان يقال ان القوة اللامسة التي في صلب الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط
واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد اللذة و
الالم فان حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة
الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك هذه
المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون
ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال
بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة
والما لبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وموجب ذلك
لان الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال
قال الامام في كتاب المباحث حيث تكلم في اللذة عند ما عن الشيخ في وجه
عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه

يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي
يكون كمالا له وافق درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو
الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم
والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة
الباصرة لم يدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها
يدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم
ان لا تلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان يدرك انها ادركت فاذن هذا للنفس
على ما زعم وكذلك الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض
لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء والقانون هذا كلامه ورد عليه العلامة الشيرازي
في شرح كليات القانون اما فيما ذكره اولا فبقوله انا لا نم ان الشيخ
ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك
للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتأخرين
كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا يدرك ولا حاكم ولا متلذذ ولا متألم
غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن
لما كان الاحساس انفعال الى سبيل الايصال من محسوسها الخاص بها وجب
انفعال آلة كل حاسة من محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال
بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بكيفيات النفس يدركها من حيث
ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة واللامسة والشامة ومنها ما لا يكون

كذلك

كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة
الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور المحسوسة الجليلة
ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المستبطنة لان انفعال
بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعالات البعض آني على ما يحصل
لا ان ذلك كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها انيا اما ان بعضها
آني وبعضها زماني فغير مسلم ثم ادعاه فلا بد من دليل واما فيما ذكره
ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة
الاذن والبصر بل المدرك لها السامعة والباصرة والمتألم الا لامستهما لطريق
تفرق الاتصال لحدة الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة
البصر واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لان ادراكهما اني لا زماني لبطلان
ذلك بل لانهما لا يتألمان من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه
مبني على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب
الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق
انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون
المؤذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا لامستها وهو كلام
حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم انه ان كان ادراك المحسوسات الا ولذة
في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة
الحواس الثلث حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة آلتي الباقين فمستغن

لا كون تاثيرها زمانيا لا انيا علي ما قيل لشدة كما مر واما الفدر الذي ذكره
عن الامام في خروج الشيخ من مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ
كان لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الي عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام وان
خفي ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار و
اختار بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة المحقق في هذا
المقام اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب عن اشكالات المسيحي لكن الفرق
الذي ذكره بين الحاستين الاولتين والحواس الثلث الباقية محل تامل
ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الافادة حيث لم يذكر ان
النفس من اي جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الة ادراكها و
تدرك بعضها حيث لم ينفعل الة ادراكها لتثبت به كون بعض الات الحواس
محلا للالم واللذة الحاصلتين عن محسوساتها دون البواقي منها وليس
بمستبعد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول
وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللايق وصلاح بدنه وفساده ان يكون
بالحاد ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث
هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو منافي والملايم والمنافي للحيوان
بما هو حيوان انما مدركات اللامسة والا لما كونها من جنس كيفيات بدنه المقوم
حيوته انما مدركات الذائقة التي يتقوى ويتربى بها بدنه وتالي الكيفيتين
المذكورتين في اللايمية والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها للطايف

الاعضا

الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج
اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملايم والمنافي في الحواس هي التي
قوى جسمانية ولما لها التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث على الوجه
المذكور واما مدركات الحاستين الاخيرتين فليست ملايمة ومنافية لها ولا لمحلها
ولهذا لا يتاذي ولا يتالم بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم
واما القوى المدركة التي هي اعم منها ومن المعينة التي في الباطن فهي ايضا علي حسب
ما وجدناه خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وبيان انها
اما مدركة واما معينة على الادراك والمدرك اما مدرك للصور او المعاني والمعينة
اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبطها اما الحس المشترك
المسمي بالموتانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف
الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس
الظاهرة بالتادي اليه من طرق الحواس فهو كحوض تصب فيه انهار ويدل على
وجوده وجوه الاول ما ذكره المص بقوله لانا نرى القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي المستقيم والمستدير
في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذن ارتسامهما
انما يكون في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض
فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا
الابيض هو هذا الحلو او هذا الاصفر هو هذا الحار وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها

الا فرع مدركاتها فلا بد من قوة اخرى يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها
الثالث ان النائم والمريض كالبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج
ولا في شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون
انفصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول الرسم
قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول لكونهما معا وهذا مكابرة للقطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون
الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى
انا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا زيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي
هو النفس وهذا ايضا ضعيف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات
جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء من انها
فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما
عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في النفس كما ان الحكم بين الكلي والجزئي
يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت الحس المشترك وعلى الثالث
انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك فيه الامرات لما يكفي الحواس الظاهرة
لمشاهدة الصور على الغيبة عن الظهور بل يكون لكل حس من هي حس باطن
ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات
ليس بالدماغ كما انه ليس في العقب وكذا اللمس وايضا اذا نظرنا شيئا قلت
مبصرين له مرتين احدهما بالعين والاخرى بالدماغ والجواب انه المعلوم قطعا

هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل
له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس
بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين المذوق وتخيل المذوق ونعلم
قطعا ان تخيل المذوق ليس في العقب ومنها انا لا نسلم ان انفصال الارتسامات
اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يحصل
التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي
بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده بعيد لخلاف ان التشكل انما
يحدث في الهواء النهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كما انها بعد
خروج المتحرك منها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم
لو كانت المشاهدة تلك الشهود كان دفعيا ولم يكن تعلق المشاهدة بها من بعد تحرك
الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد
من التشكلات المتتالية مشاهدا في آن المختص به لا في آن التشكل اللاحق ولقلة
الزمان يظن ان المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف
الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف
الاول آلة للحس المشترك والخيال الا ان الثاني هذه اخص بمقدمه والتخيل
بما في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس
المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوال الحاسة
وانما جعلت خزانة للحس المشترك مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن

درعة الحركة

فيهما لان الحواس الظاهرة لا يدرك شيئا لسبب الاخر ان بالخيال بل
باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس
المشترك فانا اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها
مرة اخرى نحكم عليها بانها التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن الصورة محفوظة بجملتها
لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية وان احتيج الى الحفظ لسلاسل الى او لا
الضرر انه فيع اذا لم يعلم انه هو المبصر اولا وما يفيده المعاينات مكاتبة وغيرها والدليل الثاني
مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب
قابل لنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول وعدم يبس الذي
هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور فيهما والذهول حصولها في هو حصول فيهما
احدهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه
الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع
الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ
لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتصرف
في البدن بوجوه الهداية فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجاب
المحقق الطوسي عما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل
الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو يحفظه فان
ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول
وبالحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكون القوتين كالارض واما

افتراقها

افتراقها في صورة فانه يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالحس المشترك بان اجتماع
المصدرين وحاصل كلامه ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان
يكون القابل ايضا هو الخيال كانه هو الحافظ بل يجوز ان يكون القابل قوة
اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق
بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى
لها فلا يلزم اتحاد مبدأي القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم من ان الخيال
لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل
الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها
والحفظ بذاتها فات المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول
والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء
وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما
فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل تحفظها علم ان ما ان قوة الادراك
غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بالقصد الثاني
او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر من الحس المشترك هو ارتسام الصور
المادية عنده عليه المادة ثم يصير مرتسما للالوان والاصوات والطعوم و
غيرها بالقصد الثاني وذلك لا يتعدد من تلك الصورة البسيطة وذلك كالابصار الذي فعله

ادراک اللون ثم انه بصیر امدرکا للضدین لکون اللون مشتملا علیهما واما النفس فانها یتکثر فعلها لتکثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت تعلم ان مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا یحصل الا بصورة معینة والصادر عن الشیء او لا لا یکون الا امرا متعینا فکیف یکون الحس المشترک مبدءا لامر واحد اولا ولامور متکثرة ثانیا بالواسطة فکیف یکون یحصل ما یصدر منه اولا اضعف مما یصدر عنه بواسطة بل الاولی ان یجاب عن النقض بذلک اما ما یجاب عن النقض بالنفس او بان الادراکات انفعالات ویجوز ان یکون فی مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات کثیرة عن مبادی متعددة والذی تحقق عندهم هو ان الواحد لا یصدر عنه الا فعل واحد لا انه لا ینفعل الا انفعالا واحدا على ان بنا الاستدلال على تغایر القوی لیس على مجرد ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد لعدم جریانه الا فی الواحد الحقیقی بل على امر یبقی النقض معها مع زوال الفرق فالنقض مضطرب ولهذا اعرض عنه المحقق بالمعارضة وصاحب المحاکمات لنهوله عما ذکرناه او ردعلى المحقق وجوه من البحث یکفل کلام ابدفعها کما یظهر بالتامل اللایق وعلى الوجه الاخیر بان تجویز الحصول فی الحافظة حالة الذهول تعتقد النقول بان الادراک لیس هو حصول الصورة فی المدرک بل امر اوراه وعلى ذلک التقدیر یحتمل ان یکون الصورة حاصلة فی الحس المشترک دایما والاستحضار موقوف على ذلک الامر وایضا القوة التی قلت لیست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل عن غیر نسیان وتنسى فات فلم حافظها العقل الفعال فلیکن هو حافظ الحس المشترک

اما ب

واجاب المحقق الطوسی بان الادراک حصول الصورة للمدرکة بحصولها فی الالة والصورة حالة الذهول غیر حاصلة للمدرک وان کانت حاصلة فی الالة والعقل الفعال تمثل المعقولات فیه وامتناع تمثل المحسوسات یصلح لان یکون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسات اقول الاولى ان یقال الصورة حالة الذهول غیر حاصلة فی الة الادراک بل فی الة اخرى ومطلق الحصول فی ایة الة کانت من الالات النفس لا یکفی فی کونه ادراکا والا لکان حصول صورة ای محسوس من المحسوسات فی بدن الانسان ادراکا له بل الادراک انما هو حصول صورة الشیء فی الة ادراک ذلک الشیء فحصول الصورة فی الحس المشترک ادراک لها سواء کانت حاصلة فیه من الحواس کما فی المشاهدة او من معدن الخیال وهو التخیل وقد یحصل المشاهدة لقوة التخیل البصری واما الوهم فهو قوة مرتبة فی اخر التجویف الاوسط من الدماغ کله والتها الدماغ کله لانها الرئیس المطلق فی الحیوان ومستخدمة سایر القوى الحیوانیة التی مصدر اکثر افاعیلها الروح الدماغی فیکون کل الدماغ الة لها لکن الاخص بها هو التجویف الاوسط لاتخاذها المتخیلة ادمحلها مواخر ذلک التجویف ولا یستلزم کون الشیء الة القوة کونه محلا لها لئلا یلزم توارد القوى على محل واحد کما توهم یدرک المعانی الجزئیة الموجودة فی المحسوسات وقید المعانی بالجزئیة لان مدرک الکلیات هو النفس والمراد بالمعانی ما لا یدرک بالحواس الظاهرة فیقابل الصور وهی ما یدرک بها فلا یحتاج الى تقیید المعانی بغیر المحسوسة کما فعله بعض الشراح فادراک تلک المعانی دلیل على وجود قوة بها ادراکها وکونها مغایرة لما تقدم من الحواس دلیل على مغایرتها للحس المشترک وکونها جزئیة دلیل على

مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات هذا مع وجودها في
الحيوانات العجم كما اشار اليه كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه
والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان الانسان قد يشاهد يتنازع عقله
في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما تغلب التخويف
على التامين فهو قوة باطنية غير عقل واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف
الاخر من الدماغ تحفظ ما تدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ
الغير المحسوسة والاولى تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية
والكلام في مغايرتها لساير القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهو قوة مرتبة
في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ وانما التصرف في السابق
واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب بعض ما في الخيال
او الى فيه من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فيجمع اجزاء
انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق
اجزاء انواع واحد كانسان بلا راس ولا يسكن من فعلها دائما لا نوما
ولا يقظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه
فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها ليس من شانها ان يكون عملها
منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام اريد فتسمى عند استعمال
اياها بوسط الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها
بوسط القوة العقلية بالمفكرة بها تستنبط العلوم
والصناعات وتقتنص تقتضي الحدود

الوسط

الوسط باستعراضها في الي فطنه قال الشارح فان قيل كيف استعملها الوهم في العقو
المحسوس مع انه ليس مدركا له اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتعاكسة
الكل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم
اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى
ثم الجواب من ذلك بما ذكره غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض لو كان
ادراكا لها بطل الحصر في الخمس بل يكفي الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد
الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة التي هي آلة لتركيب الامور
مدركا لها حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات
وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد قد يصير آلة الحسية لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة
لها فكانت هذه القوة يدا معنوية للنفس الناطقة وتعد استعمالها في الترتيب
الفكري ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال الفكري على بعض اقول لا
محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يتحقق ان لكل واحد من هذه القوى الادراكية
حاملا خاصا وموضعا خاصا اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف
الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة وهو
المسمى بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعه القلب
الصنوبري ثم ينبعث على مواضعه العالية والسافلة فما يصعد منه الى المعدن
الدماغ على مجاري الشرايين يعتدل لما يبرده فايضة على الاعضاء المدركة
والمحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما ينفذ منه الى الكبد يسمى

سفرا الاوردة الذى هو مبدأ القوى النباتية منبثا فى اعماق البدن ليسمى
روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب ولما كان الدماغ غير اخذ منه بل مبدأ
للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها فى التسخين والتلطيف فلما كان باردا رطبا
ولا يشتعل سريعا بانضمام الانفعال المنبعث من الحركات والانتقالات الفكرية
وبذلك يظهر بطلان ما زعم افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة
النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح نور النفس الالهية المذكورة فى الاوان
والا فهو جسم والجسم ما هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية وابتهاجها الحسية
له انها كالسجى فهذا الروح الحيوانى هو المبدأ القريب لحيوة البدن فكل
موضع يقصر اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة
فى مجارى الاعصاب والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذى
سد طرفه يحس بخدره وقد لا يتألم بجرح وضرب واذا وقعت سدة
شديدة انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا لطفه لما يرشح فى منافذ الاعصاب
والعظام واما المواضع المختصة فيما سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص كل
قوة بآلة تلازمها فى الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى دون تعلق بعض
ببعض لكثرة الافاعيل كما علمت وقد يتفق فى تعيين مواضعها بطريق
الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون اداء الصور اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة
له وخزانة الشىء ينبغى ان يكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم تقرب الخيال ليكون

الصور

الصور الجزئية بحذائه مدبرا والى الحافظة بعده لانها خزانة والمتخيلة قريبة من الصور
والمعانى فيمكنها الاخذ منها بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على
حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى
وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة
قد تجانس اعتبروا اعلى قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك
والخيال وادنى فى البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم وادنى فى البطن
المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب فى امر
القوى حيث قال فى الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه
عملها والتردد والتعب فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول
فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبدأ الذى ينسب اليه التخيل والتفكر
والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما فى الحيوان بما هو حيوان
والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع فى الانسان شىء واحد هو
الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثانى فلان الكلام الذى حملهم على
ذلك الظن القبيح [illegible] فانه فى القانون بهذه العبارة وهنا موضع نظر
فلسفى فى انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات

الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على احد
ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانها الى النظر
الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي سائر كتبه الحكمية التي رأيناها حكم على ان
الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبارين وذهب الحكيم الطوسي الى ان المذاكرة
ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كان فعلها تركب من فعلين لان الذكر
عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراكين مبداه الوهم وحفظ مبداه
الحافظة والمسترجعة ايضا مبدا فعل تركب من شيئين هما فعل الحفظ وملاحظة المحفوظ بالعرض
المذكورتين فتطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلا اي تقديرا لا يوجب ازديادا
القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني في
لكنه جامعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان
يكون القوى ستا واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة
المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او
مهروب عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك آلات الحركة
وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على
تحريك يطلب الاشياء المتخيلة اعتقدت انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع
او نافعة طلبا لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة
المباشرة على التحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا
على سبيل الغلبة يسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها

لم تعد

ان تعد العضلات للتحريك وكيفيته ذلك الاعداد منها ان تشنج العضل بأن
الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها فينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص
عرضا او تنقبض بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها فينقبض العضو المتحرك اي يزداد
عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من
اطراف العظام يسمى رباطا وعصبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة
باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ
او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال
واعلم ان للحركات الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى المدركة اي
الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان والفلك
ثم يليها القوة الشوقية وهي الرتبة في القوى المحركة التي عليها كان الوهم رئيسا
في القوى المدركة التي بها وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدا
الاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تحصل بعد التردد في الفعل والترك
عند وجود ما يترجح به احد طرفيها المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة
الشوق للاجماع ادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع
انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف
فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يتقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق
ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة
كما في المحرمات للزاهد المغلوب الشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه الى جانب

الرك اقوى من الميل الشهوى المخالفة وبدل على مغايرة القوى على ان المبادي
كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك
غير مشتاق فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول
لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات ويفعل الافعال الفكرية
وفائدة القيود يظهر مما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من العقول
على فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات
ويسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان
اي يستعمل قوته التحريكية والالة العملية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او
بالالهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى
تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة التي قلناه والنفس باعتبارها لها
مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان يكون خالية
عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية
الارتسامية فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات فاول علوم
النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والالات التي يستعملها من الحواس الظاهرة
والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لها
وحضور الالات لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال
الالات بدون تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس
فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية ولو كانت النفس عالمة به راضية به ويستعمل

الفرق

الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك الفعل عن النفس انما تنبعث عن
ذاتها لا عن روية بينها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا
لا بارادة زائدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها قران وجودها عالمة
بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطر
الى استعمال الالات الذي لا قدرة لها الا عليه فح اندفع ما قيل ان
استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور له
والتصديق بفائدته توجه ما توجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور
كلية بصورته ونفسه بفائدته وذلك لان نسبة استعمال الالات وعدمه الى النفس
ليستا متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والتي يستعمل الا
بل ينبعث الاستعمال عن ما ذكرنا من الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها
متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الفعل الي
بعينه نفس تصوره كما ادى اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها
بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء
للشيء تتفاوت قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر موصل
الى الكتابة ذلك الشيء والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البديهية من التصورات
والتصديقات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات حتى يستعد لان يفيض من المبدا عليها الصور

الكلية والاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي
العقل بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان
يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى
يستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا يطالعها بالفعل بل صارت
مخزونة عنها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما لحصول قدرة الاستحضار
فيها للنفس بالفعل او لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة
ان يطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواه من المراتب
المشاهد لها من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى
بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي
للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ابدنا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم
الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس
فهو لنا كمراة اذا اقبلت اليها قبلت واذا اعرضت عنها تخلت والفيض لكن
النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست
المقدمات موجدة للنتيجة كما توهمه جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم
من شخص انسي عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه
وسائط والواهب غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليه
المص بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا
وهو العقل بالملكة او بعيدا او هو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات بعد

متقدم

متقدم على صيرورتها مجردة فكيف يكون العقل بالفعل مستعدا للمستفاد
مع تأخره عنه قلت هو مستعد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو
مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين وفيه ثم قبل المستفاد
متقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتأخر عنه في البقاء وللنظر الى هاتين
الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب تعتبر بالقياس
الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في
مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي
من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة الاتصال
بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس
بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لبعده عن لوث العلائق الجسمية وكونه في
العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
ولا استبعاد في وجودها فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس
له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف
عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير من دون معلم بشري
كما للانبياء عليهم السلام واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر
باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام ونحوهما الثانية تهذيب الباطن
من الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة
فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس

في هذه المراتب هي اتواله وهو في الانس اول ما يلد فهو كسائر الحيوانات لا يعرف
الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له في صفات النفس من الشهوة والغضب
والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات التي هي نتائج الاحتجاب والبعد
من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير
يقصد رمته الا في عيل المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية
الساترة للحق سبحانه ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء
هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر لكمالاته
عن اشتغاله بالمهمات الشرعية وتنبت الارادة بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول
الدنيوية وطلب للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى
من مقام نفسه فهو مقامها يقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق زهد عن كل ما يعوق
عن مقصوده ويتنقى عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع
والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في اقواله وافعاله ويحملها مشقة في كل
ما يأمر به ولن كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا يغفل عن
يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب
عيشه بالالتذاذ بالمجاهدة في طريق المحبوب يتنور باطنه ويظهر له لوامع انوار الغيب
وينفتح له باب الملكوت ويلوح له لوائح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية وصورا
مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في القربة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة
التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المثابرة على الحسنة كلها ويتوجه القلب

عن محبتها

عن محبتها فيتوجه بباطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والذوق
والعشق والهيمان فيمحو تارة بعد اخرى فيحله فانيا عن نفسه فيتلاشى نفسه فيشاهد
الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر
له انوار حقيقته تارة وتحتجب اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وينزل عليه
السكينة الروحية والطمأنينة الالهية ويصدر ويرد هذه البوارق والاحوال له ملكة
فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات
الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جلال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم
فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعلها هباء
منثورا وتندك عنده جبال انيته فيخر له خرورا وتتلاشى تعينه في التعين
الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية
السفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يحصل له البقاء والصحو صار
مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفناء عن كل
شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعاء الوجود واستواءه
وفنائه في البدن وقواه فكذلك في هذه الى ان ما زاغ بصره عن شاهده وبقي له
وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن
وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو
وينظر الى التفصيل في عين الجمع ويسع صدره الحق والخلق فهو انس خلق الله
بهجته فانه فرحان بالحق ولكل شيء لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء

وليسمع ويذوق ويشم ويجد طعام الحق ورائحته في كل شيء لا على وجه يوجب الكثرة
والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة
في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر
عنه فائض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته
التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة انتهت الفاظه وقد نوقش في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق من ان
صيرورة صفاته عين صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل
فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم
لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه اقول يمكن ان يدفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة
هي ان العارفين باحوال العالم ومبدئه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون
قائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر
والمواليد امر فائض عن المبدأ الاعلى موجود بوجود فائض عنه مباين لذات
الحق الذي هو فاعل للكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله
ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم
والقدرة وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قائلون بان
ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس الا شئونه وظهوراته وتعيناته

فعندهم

فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتيقنوا ويعلموا ان الحال كذلك والصنف الثالث
وهم الراسخون في العلم من الحكماء قائلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف
ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي لا باعتبار
ومن حيث انه ينقسم الى المعقول والمحسوس وغيرهما باعتبار آخر فالعالم زوج
تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود فليس العالم عبارة
عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود
الحقيقي ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان يفيض عليها وجودات
مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتبنا المسمى بالاسفار الاربعة
وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات
الكمالية الا الحق وان الصفات التي اتصف به النفس فهي يرجع الى الهيئات الامكانية
ولوازم الهيئات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث هو موصوفاتها
اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل يشير
كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه وجودا
بانفراده بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات الاحدية الواجبة
اذ الوجود كاشراق نوره ولمعات ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو
المثل الاعلى في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل
احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار بغيرها لا لذاتها غير احياء
عاقلة فاعلة والمراد من قوله قدس سره فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله بالحقيقة

انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة فناء هويته واضمحلال انيته
الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع
الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع
الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية فلم يبق
لذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته
وصفاته صفاته بمعنى الانمحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يتوهمه ضعفاء
العقول فصار متخلقا بصفاته واخلاقه لا بالمجاز المشهور بل بالحقيقة
وح يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل ولنا
ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء بان
نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احديهما جوهرا
مجردا نوريا كما يطلع عليه والاخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه
متصفة باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى
يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية
لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشارت الى تعلقها
البدن بانا نرى ان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هوياتهم هي البدن
وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية تنقطع اذا كانت حال النفس
لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا بالمجاز اللغوي مع ان
صفات البدن ليست عين البدن فلا مانع من ان تحصل للنفس مع الباري تعالى

علاقة

علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن وانفصلت عنه الحق انها لا
لا هوية وانفصلت عن سواه يوجب تلك العلاقة الشديدة ولهذا اشار المبدا بانها
اشارة روحانية فلها ان تشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته السمع والبصر والقدرة
بانه سمعي وبصري وقدرتي به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي
فقد تحقق لهذا المتخلق بالاخلاق انه بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفته تعالى عرضا قائما بالنفس
بل بمعنى علاقة اقوى واتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع
الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على طريقة المتقين
الا ان هذا وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار
على مجرد الانظار ولما بين المقصد النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما
[illegible] مجردة فرد انها تعالى واعلم ان النفوس العاقلة مجردة عن المادة
اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فما لم تنقسم بالاجزاء
المتباينة بالوضع او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم
على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات
فلتجوهرها لكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك
كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة لزم انقسامها
لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد ان
يكون منقسما لان الحال في واحد من جزئيها غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة
وكل مركب انما تركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية

فيلزم انقسام تلك البسايط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسايط
ذ فيه نظر فانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع
القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل
مركب انما تركب من البسايط لجواز تركبه من البسايط التي تقبل القسمة الوهمية فالاولى
ان يدعى في الدليل ان من المعقولات معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون
لها وحدة ما ونعقل من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير
ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الى اجزا
متشابهة مشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
منها مع الاخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منها بانفراده
معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون هيئة مخالفة لهيئة الكل
مباينة الشرط للمشروط وانما لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون
الصورة العقلية من الاجزاء الوهمية المشابهة للكل والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة
المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عنها انا ونحن ناخذها مجردة عن اللواحق
الغريبة وبيان لزوم الخلف ان فرض منها ليلا غاو كفاية في حفظ مهية تلك الصورة
المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتقض فلان اقل
لم لا يجوز ان يعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلت ننقل الكلام الى الخاصة
ثم ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يعقل بسايطها
او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية

وهو ح

وهو مح او ينتهي الى الخاصة بديهية بسيطة او معقولة ببسايطها فيلزم انقسامها بانقسام
المحل وهو مستحيل ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابلة للانقسام وكذا الاضافة
غير قابلة للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة
بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون صفات للجسم فيلزم انقسام
هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالها
فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة وبين حلوله فيه لا من
حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية بها اخرى ضرورة ان المنقسم سواء
كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل
في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال
كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو انه خط بل من حيث
هو متناه وكذا الحال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح والبعد
المحاذي التي هي من الاضافات لا تحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم
آخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه البتة بخلاف المعاني العقلية فانها
حاصلة في جوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن وحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره
الشيخ الرئيس في بعض رسالاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام
الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن معنى النوعي
مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يق الوحدة في الموضوعات الجسمية يرجع الى الاتصال
والانفصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد

[illegible]

فيكون واحدا فيه انثيلثة وقسمة وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور
العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت
واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليراجع الى كتب
الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس
رسالة منفردة فيها مسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها ما تبنى على تعقل النفس
لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا كلام
في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية
في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما الايات الواردة فكثيرة منها قوله تعالى
ونفخت فيه من روحي في حق ادم عليه السلم واولاده وفي حق عيسى ع وكلمته القاها الى
مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا من الملابس
الجسمية واما الاخبار فقد قال ع انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس
عن علايق الاجرام وقال ايض من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايض ع اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه وقال من رأني فقد راى الحق ولو لم يكن بينه تع وبين النفس
من المناسبة ما لو يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو ع معرفة رب بمعرفة
النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه
المناسبة والمضاهات ذكرها في موضع يليق به ونقل عنه ايض ان الله خلق
آدم على صورة الرحمن وعنه ايض ع ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم
واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات
عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبريا من شوب القوة وان كان اطلاق

لفظ

لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت مما ينبو عنها الطبايع العامية اذ
لم يفهموا من الصورة الا الصورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تع صورة الوجود
والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا ينطبق الا عليه اذ هو صورة الوجود كما نظمه حكيم
الشعرا عقل عقل است وجان جان است او وانكه زان برتر است آن است او
قال عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما يؤذن
بشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات مجردا عن علايق
الاجرام وعوايق الاجسام وقال الروح المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت
على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح
لقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع
الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد طلبت الذاتي في الكونين فما وجدتها
الى ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايض انسلخت من جلدي
فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا اصرح بان النفس التي هي اللب غير
الجسد التي هي القشر فالنفس الحية الانسية متى لم يبلغ اهليتها الى مقام تنسلخ
عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية الوحشية التي ينسلخ عن اهابها كل علم افلحت من
الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس مع المكان
للمعتبر مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل
الصوفي كاين باين اي النفس موجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء
الاكابر المجردين عن العلايق المتنزهين عن العوايق وكلمات هؤلاء الافاضل
في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس شيد وسد من براهين اصحاب العقل فيهم

شاهد واعاجيب احوال النفس وماهيتها وغرايب آثارها بذوق العيان دون ترجمة
البرهان ولا تستحقر خطابات المتالهين ولا تظن انها اقل نفعا فى افادة اليقين
من براهين اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى
البرهان ومقدماته فلا عجب ان تلقى النفس بعض الاقناعيات الخطابية لان تهب
المبدا الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان التعقل
اى تعقل النفس ليس بآلة جسدانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير
القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن
بعد الاربعين ياخذ فى الانتقاص مع ان قوة العاقلة هناك تشرع فى الكمال
وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف
البدن بل لاستغراقها فى تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك
ان الاستغراق فى امر مانع عن ساير التعقلات والحجة فى قوة قياس استثنائى
تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى وهو سالبة جزئية
متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية
لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها فى تعقلها كلال لكن ليس كلما يعرض للآلة
كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال ينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية واورد
عليها انه لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها
ليس بآلة لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الآلة دالة على ان تعقلها بالآلة
لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالى وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجود التعقل
ثابت فى وقت معين فهو يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه فى وقت معين فلا يدل

علا كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه وبالت الاحكام
الثلثة حدوث النفس ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان
كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطن ومن تقدمه فانهم قايلون بقدمها
ويناسب هذا المذهب ما ورد فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله من ان الله
خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وفى رواية باربعة الاف عام ويوافق
مذهب الحدوث ما ورد فى التنزيل ثم انشاناه خلقا آخر لانها لو كانت
قديمة موجودة قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق
الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق
الثانى فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها
او بعوارضها المفارقة لاجائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة ومستدلا
على اشتراكها النوعى بحد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا لها
وبجواز كونه حدا للبعض ورسما للآخر وبجواز كون التعريف
حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالماهية او بلوازمها
لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز ولا يجوز ان يكون الاختلاف
بالعوارض المفارقة لانها تلحق الشىء من المبدا الفياض بسبب القوة القابلة
للماهية لا تلحق العوارض لذاتها والا لكانت العوارض لازمة لان القابل
للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية
النفس لا القابل للنفس وبينهما بعد بعيد لجواز حصول الاول بدون الثانى اقول
لان العوارض المفارقة

بجهة القابلية لا يمكن ان يكون في ذات الشيء صوري من دون تعلقه بالمادة فلو
كان للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما تبين
من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فلو لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس
موجودة فيه مسامحة ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي
فيكون حادثة مع الابدان ضرورة هذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى
وبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور وقال
العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها
بالنوع ونمنع ان نسبته الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك العوامل
والالات بذاته توجب ما هو معلوله فان ذلك العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج
الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان تشخص العقول الفواعل على
ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل على هذا مع القول
بعدم تناهي النفوس تناهي مبادئها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيرها
كما هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله والا لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو
الذي في العلل الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد منه التسلسل في المعدات والشرائط
فامتناعه ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما له حد
نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة
فما لا يكون متعلقا بالمادة كما في النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا

واورد

واورد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نم ان كل نوع
متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى ان كثيرا من الاعراض
الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل
للجسمانيات وغيرها فهب انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة
متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال اقول واعترض الامام عليه بان
علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال
اخر وتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر
يحتاج في التكثرات الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثر فقط واورد عليه
بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع
ان اقتضى المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي
كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده
واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة
كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حرارة وبالبعض الآخر برودة وتشخص
واحد فالسؤال انما يتم لو كان التعددات اللاحقة بالمادة تشخصات
وهو ممنوع بل عوارض لتشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع

تكثر في الهيولانيات

الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث
اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او
لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث
يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان كل
حادث يفتقر الى المادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض
لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محل التشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك
التشخص هو الحامل له ولتشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى تكثر
المواد فليس لعين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسا

مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس البعض واما ان يتكثر الافراد له

واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للكثرة بنفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء
مادة او غيرها وما اعتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لابهامها
فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان يصير كثيرة بعد
ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود
الخارجي لا ينفك عن الوحدة التشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع
والاشخاص التي تحصل بها لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور
فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة
المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة فننقل الكلام الى
تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه
ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظ عدم

عدم ورود النقض بها كما مر وان لم تكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة
فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فعقول تشخصاتها بفواعلها وهي العقول الفعالة
والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كانت الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام
في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة وذلك حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة
سواء كان التخالف في ذواتها او في لوازمها واستعداداتها واما في كلام ذلك
الفاضل فمن وجوه الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ قياس سائر الانواع
في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول و
الانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانها هي القابلة
للانفصالات والتعددات ولزوالها ايضا بخلاف غيرها مما تقدم عند عروض الانفصال و
الانفصال وطريان التعدد والوحدة الثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير
تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض الخ اذ للمحقق الطوسي ان يخصص الدعوى بغير
المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه لتحقق الفارق لا ينتقض
الدليل بالمادة الثالث في قوله والمتشخص من المادة واحد اذ لا نم ان معروض السواد
من المادة بعين معروض الحركة منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث
زماني يحتاج الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب
ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور
بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى و
انت تعلم ان استعداد الشيء لشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا

عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانسانى لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له
متصرفة فيه اى امورا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود
الواهب الفياض وجود امر يكون مبدأ للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية
ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة فى ذاتها قد فاض
عليه حقيقة النفس الا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم
انفكاكها عما استدعاه فالبدن انما استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا
ووجود المبدأ الفياض افاد جوهرا قدسيا وكما ان الشئ الواحد قد يكون
جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك يكون امر واحد مجردا وماديا
باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهى من حيث التعلق
من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة واما من حيث
الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها
من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى وجودها به
ولا يلحقها شئ من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته فى دفع
ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه
لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهى فى باب قدم
النفس اليه بوجه وجيه وليكن هذا آخر شرح القسم الطبيعى فلنشرح
بعده القسم الالهى مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض
النفس والعقل مصلين على النبى والاهل مستغفرين عن النقايص
الانسانية والمعاصى الهيولانية القسم الثالث فى الالهيات بالمعنى الاعم التى

موضوعها

موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشئ كالانسان مثلا قد يوصف
بانه واحد او كثير وبانه كلى او جزئى وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه
مساو لشئ او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد
او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجرى مجرى الاخير الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج فى ان يكون واحدا او كثيرا الى
ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او
كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواصا
يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء
الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها فى الطبيعيات ما قبلها كذلك للموجود بما هو
موجود عوارض ذاتية يبحث عنها فى العلوم الالهية فلا جرم موضوع العلم
الالهى هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل
موجود معلول كالسبب الاول الذى هو فياض كل وجود معلول من حيث
انه موجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود واما بحث عن موضوعات
العلوم الجزئية فموضوعات ساير العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا
العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه
الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا وبالجملة بنفسه مستغنيا
عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم الاعم وهو مرتب على ثلثة فنون
لما علمت ان العلم الالهى باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها
احوال الموجود المطلق ولا شبهة فى ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر

او وسطه البنوة لانه ذو كم و... ان يوصف بالكم مجرى

انه كذلك

الى المادة فى الوجودين فهى اما ممكن لتعلق بالمادة اولا والثانى اما واجب
اولا ثم رتب المصنف العلم الالهى من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام
الثلثة للموجود الغير المفتقرة الى المادة وجعل الفن الاول فى الامور العامة لكون [حتى قال]
العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماه بتقاسيم الوجود
الفن الاول فى تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا تنقسم المهية اليها بحسب الوجود
وفسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر
والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمى
يعرض المادة و السطح يعرض الجسم التعليمى ويعرضه الخط وكذا الكيف يعرض للجواهر والاعراض
وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية و
العلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على
الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وليشمله و
الاحوال المختصة زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى و
اعترض عليه المحقق الدوانى بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد والتضايف
والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك
الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة
الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى وان اريد
مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال
المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها من
مقاصد الفن ثم ارتكبوا فى دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة

هى المشتقات

هى المشتقات وما فى حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق
بالطرفين غرض علمى وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها
غرض علمى كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم
الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
وبين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة ويخلو
عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات
الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث عنها
عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اى العوارض
التى لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير [تعليميا] فعليتها او طبيعيا لاستغنيت
عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية فى الامر العام
مع تقييده بكونه من النعوت الكلية لا بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع
عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير و
الاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم وبيان ذلك ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج
المحمول الذى يلحق الشىء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما رأوا
انه يبحث فى العلوم عن الاحوال التى تختص بانواع الموضوع بل ما من علم
الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التى تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا
تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم فى اقوالهم بان المراد من
العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له

اولنوعه او عرضا عاما للنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع
العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما
له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسايل
على طريق الترديد الى غير ذلك من البحوثات التي ينبو عنها الطبع
السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض
لذات الموضوع بما هو هو وخصيصة الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء
من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل
المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها وبعوارضها
الذاتية والقريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون
كذلك وان كانت مما يقع بعد القسمة المستوفاة الاولية له لتعم كل ما يلحق
الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا
لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح في كتب الشيخ وغيره كما ان ما
يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي
في شيء وظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس
بعد ان يصير نوعا مخصص الاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا قبلها
فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه
استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ
حيث صرح بان اللاحق لشيء لامر اخص بعضها اذا كان ذلك الشيء محتاجا

في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل
العرض الذاتي المشتمل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين
للخط وليت ادى تناقضا في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص عن
الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة
لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب على سبعة
فصول فصل في الكلي والجزئي اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد
في نفس الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان
واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة
من جزئياتها توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد
موجودة في كثيرين في اول في حاول المصالبة على ازالة هذا الوهم فقال
واما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات لها ذهنية
او خارجية والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض
المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس مطابق
لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن على ان معنى ما في النفس لو وجد
في اي شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية لان متشخصا بتشخصه لكان اي
ما في النفس ذلك الشخص بعينه فهو اله بالقياس الى جميع افراده على السوية
من غير تفاوت اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن
لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور يكتنفها بها النفس وتجردها عن المقدار
والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كليتهما

باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا تطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية
التي في زيد لو تشخص بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات
كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث
كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية
غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط
بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت
هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الخارجية فيسمى
ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة
يطلق على كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة
وعلى العلوم المتميزة بواسطة تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية
ليس هو الآلة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي
انما يتصور فيه دون الصورة الآلة لكونها لازمة الحلول في النفس بحسب الوجود
الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان
الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور
لا الصورة الآلة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا
على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم
ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست هي هي
بل امثالها واشباهها المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه
جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني بحالة

ح الاعيان كصور الصور المباديه المعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفد من اي رجع كمقوما الكلية المنتزعة من الجزئيات ح

ح النفس لكونها شخصية بل هو اي المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة ح

الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان للاشياء
نحوا آخر من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة
الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث
قيامها بالنفس كانت عرضا كساير الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا
وعلما وجزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها
في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا معلوما كليا و
في المقام اشكالات كثيرة ليس هنا موضع بيانها فمن اراد فليرجع الى الاسفار
الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بمشخصاته وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية
بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة
هي الامور الزايدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من
وقوع الشركة فيه والتشخص من حيث هو تشخص مانع من الشركة فالتشخص بمعنى ما به
المتشخصية زايد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زايدا عليها لما كان الامر
كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات المتشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب
الذي هو عين وجوده الصادق عليه مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون
زايدا على ماهيته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده
كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض
اللاحقة لماهيتها من الكم والاين والوضع والمتى وان سالت الحق فتشخص الشيء
بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحيث ان يكون نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة الا
بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان

يكون في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص
لكل شي كما حققناه في موضعه سواء كان عينا للشي او زايدا لازما له او مفارقا
عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لكل شي كما بينا فالعقل لا يابى عن
تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير
التشخص اذ الاول للشي بالقياس الى شي مشارك في امر عام والثاني باعتباره
في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك في امر عام لا يحتاج الى مميز زايد مع انه
تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشي استعداد التشخص فان
النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد له لو اخذ منه
لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فما نقل عن الحكماء ان التشخص انما يحصل بنحو العلم
الاحساسي والمشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان كل وجود خاص
لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراق في
المطارحات من ان المانع الشركة كون الشي هو بعينه لما مر ان الشركة هي
المطابقة للاشياء وكل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية
متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشي لكن هذا الشيخ
العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له
في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشي الذي هو غير الوجود
وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى
من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء
نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا

كان

كان خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فبم صار
موجبا لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شي
بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن المهية في الاعيان
وما قيل من ان تشخص الشي بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل بعينه
الوجود والوجود بعينه التشخص فمفيد الوجود هو بعينه مفيد التشخص وقد ثبت ان كل وجود
يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في التشخص
الذي هو قيد للتشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار البعض وهو ان تشخص الشي بارتباطه
الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدء جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير
ان المهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل معنى ما هيتها
في انفسها فبالوجود يرتبط كل شي الى علته وهكذا الى ما هو عليه الجميع
فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم
من ان التشخص بنفس تصوره يمتنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته
فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازمه فانه متفق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة
فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط
التشخص فان الهيولى حاصلها في التشخص ومنع الشركة يجب التصور
حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يخصص المادة الى محله لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيرها فعلم انه الاخر
لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص

[illegible]

بسبب احوال المادة مع الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه
المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية وهذا الحكم حيث راى الوضع
مع الزمان مقيدا لا مع بقاء التشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع
الواردة على التشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص
ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مانع من فرض
الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد بني على توهم ان الشيئين من نوع واحد
يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدارا
لحركة الفلك فمحله جسم واحد فيما امتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء
آخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان
حقيقة متجددة متصرمة وليس له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد
فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز احدهما عن الآخر
مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى امثال ان يقال لم صار الفلك فلكا
فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان
تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين
ويتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس لشيء
خارج عن نفس هويته المقدارية لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجية
من المحل والزمان ممتازة عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية
قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من المعقولات يتشخص
بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل

الامتياز

الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة
الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام
فهو كالامتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه مما يحصل
بنفس حقائقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود
وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون
بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير
واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن
الذي هي فيه فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقع على ما لا ينقسم من حيث انه
لا ينقسم وهذا اولى مما قيل من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء
بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان الواحد
الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج
في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض
الحيثيات والتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف
المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد
وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة
وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة
عليها والاول قد يكون جنسيا وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس
المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعيا وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو

المتحدين في الانسان والثانية قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول
كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا
لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان
المحمولين عليه بالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة
والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد
الحقيقي في اصطلاح المص اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك
وهو قد يكون بالعدد اي بالشخص و ح اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون
واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما
لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة
المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد
بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فيه فهو واحد بالتمام
وان لم يكن فهو كثير والتسعة الناقص غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع
كالدرهم الواحد او بصناعة كالبيت التام او بالطبيعة كالانسان اذا
كان تام الاعضاء والخط المستقيم يقبل الزيادة في استقامته ايا ما
كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذ الخط بالمركز من كل
جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الواحد الحقيقي في عبارة المص حيث
قد وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا و ح اما ان يكون ذا وضع
وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المتشخصين

واما نحو

واما نحو كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما
حتى ان العشرة في عشريته واحد وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف
واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الاكثر نزلت نسبة الوحدة اليه اقل
فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم
ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير
فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه منقسم وينقسم بانقسام الواحد
ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان يتصور المتعلم
التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه الموجب له
في انهما قسم من اقسام التقابل ام لا اورد هداية لبيان ماهيته و
ذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم في الاثنان اي الغيران
عند من لم يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والممكنان
عند غيرهم من شيوخ الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان
سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع
على الاعتبار الاول ومحل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة بهذا القيد خرج
مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا الخراج ابوة زيد وبنوة الموجودين فيه
لانهما ليسا متضايفين لجواز تعقل احدهما لا بالقياس الى تعقل الاخرى
واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة
كزيد مثلا لوجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل
المتضايفتان المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في التعريف فانهما

وان اجتمعتا في الموضوع الواحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان الابوة
بالقياس الى ابنه والبنوة بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع محقق عن قيد
في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة ووجه الحصر ان المتقابلين
ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب
في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج اولا في وقته
كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس
او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب
والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما
وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما متضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجود فهما العدم والملكة
او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الايراد والاعتراض من وجهين
الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الآخر كالعمى
وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم المحل تقابل انتفاء اللازم عن ذلك
كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل
في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما
للوجودي وهذا الاعتراض مشترك الورود ويمكن الجواب بالفرق بين
التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور

انما هو

انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء
الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الضدان وهما الموجودان
اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا
اولا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد
والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على
التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح
اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة
للفلك وثانيها المضافان وهما موجودان بل وجوديان تعقل كل واحد
منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل الا مع الاخرى
وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك
بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد لانا
نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين
لافرادهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا
له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق
على الافراد معروض التقابل اعم ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة
وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير
الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيهما
موضوع قابل لذلك الموجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكر

في تعبير التضاد وتعبير الملكة والعدم هو ما اورد الفلاسفة في علم الميزان
واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في التضاد كونهما
في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من
شانه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه
عن الامرد وكل منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد
الا ان المطلق من التضاد يسمى المشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة
والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس
يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار
التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتي والمروذة وتقابل البصر
وعدمه عن العقرب او النجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على
التفسير الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار معنى الاعم اعني المشهوري
من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه وههنا
اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به
الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية
وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجب فيه
التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري
فعلى اي تقدير لا يكون قسما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب
الثاني ان غاية الخلاف يشترط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء

كالشيخ

كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام
وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس
في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تقابل تضاد حقيقي
كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مشتمل على طبيعة
السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى
خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة
اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة
والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الآخر فاذا تحقق ذلك
فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ
لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد
دونه في مرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا
انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا
بالنسبة الى هذا او هذا لا يكون سوادا الا بالنسبة الى هذا بل بياضا
لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط
البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط
فان قلت ههنا جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول
فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب
وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع
اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في اي نحو من انحاء نفس الامر كزيد فرس

وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم
ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء آخر
بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه
مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما
صدق او لا صدق على شيء فاذا احمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان
اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانا تينافيان صدقا
لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان
سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي
معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى ومن احكام
الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج
واليه الاشارة بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة
وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل
سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما
اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة
فله حظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بمقابل
هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في

الخارج

الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها
منتزعة من امور موجودة في الخارج اي نحو كان من التحقق فصل
في المتقدم والمتاخر المتقدم يق باعتبار التقدم على خمسة اشياء
بحسب الاستقراء المشهوري وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار
ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم
والمتاخر في الوجود ام لا والاول هو المتقدم بالزمان والثاني
اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم
فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبيعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدء
يكون القريب منه متقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي وهذا الوجه
انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة اه
المتقدم بالزمان وهو ان لا يجامع المتقدم مع المتاخر في الزمان
وهو ظ كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على
عيسى عليهما السلام لكن الاول بالذات والثاني بالعرض والثاني
المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الآخر اي المتاخر الا
وهو موجود معه او قبله ليشمل المعدات وقد يمكن ان يوجد وليس
الآخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء
الصوري على المركب فالاولى ان يق هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر
ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان
يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عنه المتقدم

بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان
يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به
مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع
فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث التقدم بالشرف
كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الخسة
والدناءة مندرج في هذا القسم الرابع التقدم بالرتبة وهو ما كان
اقرب من مبدأ محدود او كان نفس المبدأ المحدود وسواء كان بحسب
الحس وضعا ان كان الترتيب بحسبه كترتيب الصفوف في المسجد
منسوبة الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب
بحسب الوضع كترتيب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي
فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس
والخامس التقدم بالعلية وهو التقدم من جهة العلاقة العلية بين
المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية
كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم
وان كانتا معا في الزمان واعلم ان ههنا قسما اخر من التقدم
وهو ما بحسب المهية كتقدم مقومات المهية عليها مع قطع النظر
عن اعتبار الوجود او العدم بل بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي
لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لانا نقول

لاشبهة

لا شبهة في انه يوجد بهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع
والعلية وهو ما بالمهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات
فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم
لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية
لينحصر التقدم في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب لاجل نكتة
نذكرها الان فاذا لم يفعلوا ذلك لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا
القسم ايضا اي التقدم بحسب المهية ولم يهملوه والنكتة هي ان اطلاق
التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز
بل بحسب المعنى المشترك بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك
وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم
شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم
وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه وتعدده تختلف الاقسام
وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعاني
التي فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم في الطبعي والعلي مختلف فيختلفان
باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل
للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا حيث يكون حاصلا للمتقدم
من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين و
في الثاني وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان
المعلول وللمعلول وجوب وجوده حاصل مع العلة وان كانا معا في

في الزمان فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب المهية بخلاف الملاكين
فيجب ان يكون هذا التقدم يخالف التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه
اصل تجوهر المهية وتقومه فان مهية الجنس تحصلت في مرتبة لم تحصل
في تحصيل تلك المرتبة مهية نوعه وما تحصلت هذه في مرتبة من
المراتب الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس تقدم على
نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا
نحو اخر من التقدم وان كان لجميع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي
اعم من ان يكون التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي
هو الوجوب او في معروضه الذي هو المهية ولا يخفى عليك ان تقدم
الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل
البسيط الذين جعلوا التأثير والتأثر في اصل المهية وتفرع على ذلك
كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر
بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا اجواهر العالم الادنى ظلال
لجواهر العالم الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى
مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا المهية
وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على الهيولى وان كان
وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة
الى العقل بل تفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيته
اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت

والتشكيك

والتشكيك في ذاتيات الاشياء ومهياتها بوجه من الوجوه ومع
ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا
في الاول راي المشائين من بين اصحاب المعلم الاول وفي الثاني
راي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين
يلزم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر
المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على
ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا اعجب منهم واما المتاخر
فيقع على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا
المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس
بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء
كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد
بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذاتها مع قطع النظر
عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل
نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر
ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا
في كتاب المحصل ان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان
ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات
فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال
وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم

الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع
الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار
الذات الباقي كالسماء مع الارض في ذلك الفرق معقول محصل سواء
كان تهويلا او غير تهويل وليت معية المتغير والثابت مستحيلا واذا
تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة
يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتفضيل هناك غير دلالة
العبارات على المعاني فصل في القديم والحادث والقديم بالذات
هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كك لا يكون اقدم من وجوده
وجوده ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها
التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل
ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وتسقط الاولوية
والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام
الفلكيات عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها
عن افق الزمان وعدم اتصافها بالشيء من القدم والحدوث الزمانيين
فما ظنك بالله الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما
قيل ليس عند ربك صباح ومساء فما وقع في بعض الشروح ان
القدم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث
بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان
بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو موجودا ثم
نقض

نقض ذلك الوقت وجاء وقت هو صار فيه موجودا كالشخص من الكائنات
العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي
فيق القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب
عهدا ويق للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين
بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه
واما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه
وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي هيهنا اعم من الموضوع
والهيولى والبدن لان الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله
لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل
وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق
العدم وح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب
الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هف لاستلزامه
تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة
للزوم الانقلاب مع مسبوقية الوجب بالعدم وذلك الامكان
امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على ثبوت العدميات
والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان
الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا
امكانه منفي وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منتفيا
لم يتصف الحادث به هف فثبت ان الامكان نحو من الثبوت

الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن فيه بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا كلام المصـ يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود فيجب ان ماهياتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائمة بمحل آخر غيرها وكانت مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة ماهياتها من حيث هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورته فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة توجب الاتصاف في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية فلا يتكثر بسببهما الذات الموصوفة بهما بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل يغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات بمعنى آخر وهو انه متى عدمت عللها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض بجوهره وهو غير صحيح اما اولا فلان امكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان

المفارقات

في المفارقات هو انها تنعدم لو انعدمت علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات واما ثانيا فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته متفاوت في الدائم وغيره وذكر الشيخ الاشراق في المطارحات ان اصلح ما يجاب به ههنا ان القوة في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود والعدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ بناؤها على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حاصل الامكان في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية الذي يحلل العقل الموجود البسيط الى ماهيته ووجوده ويحكم عليه بالامكان بخلاف الكائن

فان حاصل امكانه قبل وجوده شيء آخر غير مهيئة فالامكان في الجميع بمعنى واحد
الا ان تحققه في الكائن كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق
عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم مناسبة ذلك الكائن
لصدوره عن المبدء الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات
بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر آخر يقربها الى مبدعها فهي
بمجرد امكاناتها الذاتية ووجود مبدءها الجواد صادرة عنها بخلاف الكوائن
الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها
معه من شيء آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام
بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان
يقال ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له لو كان صحيحا
لكان جاريا في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قوله امتناعه لا
ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا لم يكن
الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا
معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه
سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة
ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة
عدمية وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من
كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان كان
كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية لان

بهذا المقدار

بهذا المقدار من التحقيق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج
لان ثبوت الشيء اي شيء كان للآخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا وامكان الحادث لما كان صفة ثابتة له في الخارج
حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كان
معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحوا من الثبوت الموجب
لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى قوله
لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع لا نسلم
ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب
الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما على الوجه الذي قدرناه لا يستلزم
عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قوله امتناعه لا ولا
امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه
لو فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع لوجب ح وجود موضوع
في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع
بل يكون مادة لنقيضه كالمني بالقياس الى الصورة الحجرية وقال بعض
الشارحين معنى قوله امكانه لا هو ان احكامه صفة سلبية والصفة السلبية
انما تحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم
فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان
للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على
عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون

الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو
الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة
لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم
معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه وعدمه لا
ولا امتناع ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا
لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تتحقق بتحقق
موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه
قايم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية انما تتحقق بتحقق
موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف تحققه في الخارج فمنقوض بالمحمولات
الذهنية وان اريد تحققه انما تتحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف
الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم
كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف
خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوع بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس
اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
يكون كالاضافة لمضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال خارجي
له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن وجود
الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير و
الامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كك ما اتصف به شيء من الممكنات

وماكان

وماكان اتصاف بعض الاشياء اولى من غيره ولان امكان الوجود
انما هو بالاضافة الى ما هو له الامكان امكان الوجود له اي المهية وايضا
ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من
الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما
بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده
بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار
فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بامكان الممتنع وعدمه اذ يقال هذا
مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين
المقدورية وذاك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق
به ويسمى له الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباينا الذات
عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث ح اولى من ان يكون لغيره فتعين
الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجود وهيولى و
الهيولى لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها
هيولى وامكان فيصير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى
وهو محال فلا حادث الا وله قوة وجود في هيولى وذلك اما ان
يكون مع المادة كالنفس او عن المادة كالصورة او في المادة
كالعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما ان
استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا
لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده له

بعد عدم كونه مستعدا ولا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص
دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في
قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة
والآلكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون
الهيولى فاسدا وكائنا وهف قال الش المبيدي لم لا يجوز ان يكون امكان
الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كك ولم يقم دليل على
امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول
والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها
ذوات العقول والنفوس ليست اجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث
يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا هذه القاعدة مثل ما سيجيء
من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب
كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد حققنا
في مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع
مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها الا بالقوة والامكان
لضعف وجودها حسبة جوهرها فالعقول لقوام جواهرها وشرفها
وفعلية وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا
لعرض حادث لفقد القوة والامكان فيها لانها من لوازم الهيولى
بل عين الهيولى وذوات العقول صور مجردة ليست جوهرها جواهر
استعدادية بل صورة محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين

ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايض كالشفا والنجاة و
التعليقات والمبدأ والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او انسانية
فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة
لها من المبادي العالية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها
لاجل متعلقاتها بالمواد فجهة القوة فيها ايض يرجع الى الهيولى فانها
قد علمت انفا انها من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها
من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة
من ان جميع كمالات العقول فطرية لها وليس لها كمال منتظر وتفريعهم
ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه

فصل في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتقارب
عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى
قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركها بالارادة ونسبتها
الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل
سريعا ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا
بهذه الحيثية ونقل ايض من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور
وهو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع مع الفعل
وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد يكون
تهيأ الشيء واحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد
يكون تهيأ الشيء وضده جميعا وقد يكون في شيء قوة القبول الآخر دون

حفظ وقد يكون فيه قوة القبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض
والهيولى الاولى فيها قوة قبول ساير الاشياء وان تخصص قبولها لبعض
الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما تستعد بواسطة الرطوبة
لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة
تكون قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة
دون الاستعداد وتنقل ايض من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية
التي اعم من القدرة والايجاب اي ما به التاثير والقوة بهذا المعنى هي التي
ذكرها المص بقوله هي الشيء الذي يكون هو مبدء التغير في آخر سواء كان من
الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة المحماة انما كان
باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدء ههنا المبدء الفاعلي اذ القوة بهذا
المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد
يكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو
الانفعال وايض قد يكون مبدء للتغير في المحل ابتداء كالصور العناصر المبادي
للكيفيات المحسوسات في موادها ابتداء وقد يكون مبدا له في غير المحل ابتداء
كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدء للتغير في نفسه
لكن من جهتين ولذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر
لاندراج ما هو مبدء للتغير في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة من
الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث
تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين

مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرره
الشراح والمص لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب
له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في
العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص باين وكيف
وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان
يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية
او لقوة موجودة فيه والاول بط والا لاشتركت الاجسام فيه لان
الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلا نوعيا لا يختلف مقتضاه في الاجسام
وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شيء على ما سبق بيانه و
الثاني ايض بط والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية
لا يكون دائمة ولا اكثرية اذ تادي السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او مساو
او اقلي والسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية
ذاتية وعلى الاخرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجيء
بيانه والثالث ايض بط لان المفارق نسبته الى ساير الاجسام نسبة
واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص والكلام عايد في
المخصص والاقسام جار فيه وكلها باطلة الا الرابع كما قال فاذن هو اي
ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم
وهو المط فصل في العلة والمعلول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء
الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر من عدمه

عدم شي آخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشي فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده
والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح
الاول والى علة غير تامة ينقسم الى الاقسام التي سيذكرها المص واما قوله لنا
لكل ماله وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف
بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية
وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزء الشي او لا والجزء ينقسم
الى ما به يكون الشي بالفعل وهي الصورة والى ما يكون بالقوة وهي المادة والذي
ليس بجزء اما ما يكون اليه الشي وهي الغاية واما ما يكون منه الشي وهي الفاعل وقد
يخصص الفاعل بما منه الشي المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشي
المفارق باسم العنصر والمادة ايض تختلف باعتبار علتيها الى ما منها كالنوع
العنصري والى ما فيها كالهيات فربما يجمع الجميع في اسم المادة لاشتراكها
في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون
خمسا والصورة ايض تختلف بحسب تقومها بالمادة وللمجموع منهما والاولى
ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن
موجب لافادة هذه العلة واقامة الاخرى بها كما علمت في بحث التلازم
بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست
علة صورية لها بل فاعلية ومن ههنا يعلم ايض فساد ظن من خصص
الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ
للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار

ذاته

ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ له
ولكن يكون مبدأ للمهية المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة
فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة
الصورية فان قلت لا نم انحصار اجزاء المهية في المادة والصورة
فان الجنس والفصل كل منهما جزء المهية مع انهما ليسا بمادة وصورة
قلنا الجنس والفصل اذا اخذا مجردا كل منهما عن الاخرى بشرط لا
فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخصهما بالجواهر
بل يعمهما وغيرها من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان
اخذا مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين للمهية بل جزئيتهما للحد دون
المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل
والمعلولات لا يكون كك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد
وعدم المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل
واما من مصححات المع من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض
اما العلة المادية فهي التي يكون جزء من المع لكن لا يجب بها ان يكون
المع موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المع اما بوحدانيته او بشركة
غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه او لا الثاني كاللوح للكتابة
والاول قد يكون مع تغيره في حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال
او نقصانه او في ذاته وجوهره كك الاول كالطين للكوز والابيض
للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة العوض كالحركة في الاخر

بنقصانه كالبياض والنماء كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على
احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانات وينقص عن الآخر
بالبحث شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلجة
للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت والآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر
الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والدبس
وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية
والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية
فهي التي يكون جزءا من المع لكن يجب بها ان يكون المع موجودا بالفعل سواء
كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع او لا وهو المختص باسم المادة
على اصطلاح فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر و
صورة باصطلاح آخر كالنفس الناطقة للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها
وجود المع وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز والطبيب
للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما تقول الكاتب
يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه طبيب واما لان معلوله
بالذات امر آخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد
المنسوب الى السقمونيا فيبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء و
يتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل
الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من الطبيب ومبدأ
الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هنا كشف ما مر من ان دفع المانع

ليس من

ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار بمجاورة نارا
وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه
الاشياء مما ليست علل بالحقيقة واما الغاية فهي التي لاجلها وجود المع
كالغرض المطلوب من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات
لشيئية المع والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان
كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية ففيه
شك فان من المع ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه
ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية و
لغاية غايته غاية فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء
ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث
العنصرية والحركات الفلكية والمناكح المترادفة للتعاقبات فلنورد
بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث واثبات غاية
ماله واعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة كما وقع اليه الاشارة
آنفا فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في
الحيوان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسمى بالاجماع
والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل
واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة حركة القوة
الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في
الاعضاء فالحركة الارادية تتم بالاسباب المذكورة فح نقول ما

كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي اليها
الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهى اليه حركته وربما كانت غيرها كما اذا اشتاق
الانسان الى مكان ليلتقي فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت
اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق
حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك
فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية
حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية
لغيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما انتهى
اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب والمبدآن اللذان
قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا فاذا طابقت
ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا يخ
اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج
مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك
الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ عن تلك
المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها
باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة
هي الخيالية على التفصيل المذكور فقول ان فعل العبث من دون الغاية

مطـ

مطلقا او من دون غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب
ان يكون له غاية بالقياس الى ما هو ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ
له ففي العبث ليس له مبدأ فكري بالبتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي
الآخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهو خير بالقياس اليه فان
كل فعل نفساني فللشوق مع تخيل ما بتا فلم يكن مشعورا به فان التخيل
غير المشعور به وغير بقائه فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا يخ فعلهم
من باعث لشوقه من عادة او زجر ضجر عن هيئة وارادة انتقال من
هيئة اخرى او حرص من القوة الحاسة ان يجد لها فعل الى غير ذلك
من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والاعادة لذيذة وكذا الانتقال
عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوة الحيوانية
واللذة هي خير حقيقي الحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الجزء الانساني
فليست هذه الافعال خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له
وان لم يكن خيرا عقليا البحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق ما زعم
ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده
اجرام صغار ولا تتجزى كانت مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة
الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت لتصاكها
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان
تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق ابنادقليس فزعم ان تكون
الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء

والنسل يبقى وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق
حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان
الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع
ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة
فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن له كذلك نظام
لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون
قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النمو لضرورة المادة من دون
داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة
تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها
ان المطر يعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا تبخرت الماء
فلخص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق
يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك
بل لضرورة المادة فهكذا القول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة و
امثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمة او اكثرية او حاصلة بالتساوي
كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر
فلا يقال انه اتفاقي والباقيان وقد يكونان باعتبار ما ضروريا وذلك
مثل ان يشترط ان المادة في كف الجنين فضلت عن المصروف
منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا
تاما في مادة طبيعة فيجب ان تخلق اصبع زايد فعلم انه عند تحقق

هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب
الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالنسبة الى
الطبيعة الانسانية الكلية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ
الشروط والاسباب فيصير ورة المساوي اكثريا او دائما بملاحظة
شروط واسبابه لم يبق ريبة في الامور الموجودة بالاتفاق انما هي
بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وجاعلها واما بالقياس الى مبدأ
الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر
على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز
اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المودية اليه فليس
بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون
يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات
غايات بالعرض فاذا تيقنت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق
غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة
فالطبيعة والارادة متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما
اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه المودية اليه فيكون غاية ذاتية
طبيعية او ارادية فظهر ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق و
ان كان الاتفاق مدخل الى بعض افرادها فما نسب الى انباذقليس او ديمقراطيس
كلام ساقط واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة فعن الاولى فليس اذا اعدمت
الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية

لا يجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تأدي الفعل اليها
لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف
الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير
روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا
يحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج الى
استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون
الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر
لا يتفكر في كل نقرة بل اذا رويا وتفكرا تبلدا في صناعاتهما فللطبيعة
ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة
اليد في حك عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد في
هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات
خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة
الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور
الطبيعة عن البلوغ الى غايتها المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع
بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متأد الى غاية وذلك لان له
سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطوبة
وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد امداد
لكن كل مدد تال يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول فيكون

نقصان

١٦٤

نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات
والتشوهات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة
الصورة التي تستحقها ولا تهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
وان لم يكن غاية للبدن مجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره
وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق
الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض
وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر
معناه بل المسبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية
للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها
غايات دائمية او اكثرية المبحث الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا فعل
الله تعالى خاليا من الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات
وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه
متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال
الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان
ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لان علينا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع
الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي في الافعال
وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطرق

الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة
لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرجحة صفة
نفسية والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون
العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فانا مع تساوي
طرفي الفعل كيف يخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان
فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب
الآخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة
متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون
امر وهذا كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ
الارادة من الصفات الاضافية فلا تتحقق ارادة غير متعلقة لشيء ثم
يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء مثل وجوده
ويرجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح
مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المع اليه
امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه
ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك العاقل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو
غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعم لانه تام
الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا
في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكن سببا اولا

يكون

يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات كساير الاسباب يستند
اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان
خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية وداعية لصدور
تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور والتسلسل
وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته تعم غاية للجميع كما انه فاعل لها
والمبحث الرابع في غاية الكاينات المتعاقبة لا الى النهاية اعلم
ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي تلى له الضروري وهو على
ثلثة اقسام احدها الامر الذي لابد من تقدم وجوده حتى يوجد الغاية
مثل صلابة الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت
وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع والنفس ايضا والثاني
ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه
لابد من جسم اركن للقطع ولكن لا لاكتنابه بل لانه لازم للحديد الذي
لابد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث
الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك غاية حركتها ما فوقها كما ستعلم
ووجود الشر في هذا العالم من هذا القبيل فاذا تقرر ذلك فنقول
اما القول في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم الغاية الذاتية للطبيعة
المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود
الماهية النوعية وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد منها
فح لا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر

وان لم يمكن ذلك في الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة
مطلوبة بالذات بل من حيث ان المط بالذات لا يمكن حصوله الا بهما
فتكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية
متناهية فهذا ابيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية
فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية
المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف اخراج الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ليحصل النفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر
وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية للاجرام صارت الاوضاع
المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما
المقدمات والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية
انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية الى لا نهاية فاما ان
يكون الافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز ههنا لكل قياس
غاية معينة وليس للمقيس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة
فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما
ذكره في الكتب كالشفا وغيره ففيها مساهلات واشياء غير منقحة لا
ينفع الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفية الحق
في النقض عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد
بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق
من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت

حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما
وانما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل
لانه تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخييل الى
حد الشهود والعيان فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير
شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية بما يجعله فاعلا تاما
والشبعان موجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع
ومصدر الشبع ولكن باعتبارين مختلفين تعلم ان العلة الغائية لا تنفك
عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال
فظ ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون
في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضاء فلان غير مستقيم فان
القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس
الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضاء الانسان لا يفعله لا لتحصيل
الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا
او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاجرام قد يكون الغاية
نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا الداعية وطلب
فرح او اشتفاء تعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب
عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم
والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا
المعنى ايضا يجب ان تعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن بالحق

بل بان المراد منه ان الغاية بحسب المهية اما بعض ما انتهت اليه الحركة او غيرها
ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وابد المبدأ والغاية ونحو
كلام الهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد
ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل من فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو
غير ذاته فهو كما ينبغي من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن
لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا لان تجلى على نظام
الخير الذي هو عين ذاته كما يجري على غايته وغرضه في الايجاد فان قلت
العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير
ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء
على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب
في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون
غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله
الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او غيرها منها فانك لو فرضت
الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاته لكان
فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى
هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء وايصال نفع
الى الغير او غير ذلك من الامور التي يترتب على فعله تعالى من جهة الالتفات
اليها من جانب القدس لا الغاية التي هي علم بنظام الخير الذي هو

عين

عين ذاته داعيا الى افادة الخير كما اشرنا اليه مما سبق واليه الفحص والبرهان
وشهدت عقول الفحول واذ كان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ
الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان اننا نعرف الكمال الذي هو واجب
الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت
الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود لذاته الذي
هو الكمال فان كان واجب الوجود هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض
انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية
بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك
الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا
كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق
في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة
مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك
موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع
اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها كونها على افضل ما يمكن لها
لتحصل لها المناسبة بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية
جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل
الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية
بهذا المعنى ايضا ولهذا اظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل

ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك
من القوى السماوية وغيرها في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالابن
مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه الفارابي
بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية وان
كانت بحسب الماهية مقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة
عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما
على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك قلت تاخر الغاية عن
الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت مما هو
ارفع عن الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات يتقدم عليها علما
وجودا باعتبارين وفي الكائنات يتاخر عنها وجودا وان تقدمت
عليها علما فنقول الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه غاية وفائدة
تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق
الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول تعشق ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور
الاشياء عنه على وجه يتميز بها عشق بعض حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى
تحصيل المفقود عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان
وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان
كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض
يحتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض
الفاعل يجب ان يكون ما فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل عرض

فيما
دونه

فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله والا لقصد معطيا لوجود ما هو
اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد
كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته فقد
استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له وتدبيره قلت قصد
الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما يفيدها مبدؤها مبدا اجل من الطبيب
وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد
مطلقا يهيئ المادة لا غير والمفيد انما دفع من المقاصد فالقاصد يكون
فاعلا بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس
من القاصد قلت نعم ولكنه انما على سبيل الغلط والخطاء واما لان الفاعل
وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن بحسب مخالطة
المواد وقواها التي هي في الحقيقة يوجب القصد الى العرض الخسيس يكون
المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات
وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية الاتقان ونهاية
من التدبير والاحكام ليس لاحد انكار الآثار العجيبة فالمنافع الحسنة
الحاصلة في اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر
بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها الى بعضها بينة وبعضها
مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس و
مقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت
والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرئة للتنفس والبدن

للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب منها الشمس والقمر مما
لا ينبغي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله
غاية غير ذاته ولا لميته مصلحة من المنافع والمصالح التي تعلمها او لا تعلمها
وهو اكثر كثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الاشياء الا على
اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل
للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه
عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وغاية كل علة
لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملا لما دونها
ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول
وان كان تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار
والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ
كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب
الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت
السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة
الله المسمى بالجزء الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل
في الفرس عالم بوجود لا اله الا هوست غافل بگمان كه دشمن اين
يا دوست دريا بوجود خويش موجي دارد خس مي پندارد كه اين

کن کشی

کن کش با اوست فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي
هو مبدأ كل خير وكمال حصول الممكنات على وجه الاتم والنظام الاقوم
فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية
الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا
كوجود مبادي الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم
مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي بعضها طبائع جسمانية لا شعور
لها اصلا بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا اليه
بل النص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها
مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا اخير
فله نحو من الثبوت اولا وهو يستلزم نحوا من الشعور وان لم يكن على
سبيل القصد والروية بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد وان من شيء
الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل
من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف
لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد قلت هذا النحو
من الاستدلال لحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك
غايات الحقيقة ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كانت
للروية او بدونها هذا فقد استوضح عن تضاعيف ما ذكرناه فان
المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود دون تشعب
انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل

والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته وتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود ان صدر منه وله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه غاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية لموجوده كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعم ولقائه الاخرة لذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الالى الله تصير الامور ثم اعلم ان المص ذكر من احكامه شيئين احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان الحق تعالى او العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشي كانت ذاته محض علة ذلك الشي بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زايدة او شرط او غاية او وقت او غيره فلا يكون مبدء بسيطا لا مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها تجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شئ آخر عنه كما ان لنا

شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فاذا كانت العلة البسيطة بهذا المعنى يستحيل ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشي بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الآخر وهذا القدر كاف في المط على ما حققنا ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات تلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين كان الذات مصدرا لهما اي للمفهومين والا لم يكن الذات واحدهما مصدرا الاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وينقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات والتفصيل ان يق كلاهما خارجان او داخلان او عين احدهما خارج والآخر داخل او عين واحدهما عين والآخر داخل فانحصر الكلام في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المع فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المع المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية

وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المع وذلك لضيق الكلام عما هو المرام
ح ان الخصوصية ايض لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق
بالمع المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على
الاضافة العارضة لهما وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة
بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون
معلولا او جزء من العلة وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج
لم يكن الفاعل الواحد مصدرا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت
هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت
المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان
مصدريته ح بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون
معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل
وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي
هو كون العلة بحيث يصدر عنها المع وكلا منافيه لا في المعنى الاضافي
الذي يعرض لهما اخيرا بل يكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء
هو وحده العلة واعترض ايض بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب
عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الشجر والحجر عن الانسان وان لا يتصف
باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء
كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك
وكذا الاتصافات والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل والجواب ان سلب

الشئ

الشئ من شئ واتصافه به وقابليته له لا يقتضي الواحد من حيث هو واحد
بل يستدعي كثرة تلحقها ولو باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر
الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل و
مقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة
المتقدمة فاذا صدر عنها شئ واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل
لم يخرج فح نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية
ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك
الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون
عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد
يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار
لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر
الامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا و لما ليس ا فيلزم اجتماع
النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض
صدور ا لا صدور ا لا اعني صدور ب كما ان صدور الجسم اذا
قبل الحركة والسواد وليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة
وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيما قالوه و
الشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس
قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا رائحة فان في الاول

القول لا يجتمعان قال ومثل هذا الكلام فى السقوط اظهر من ان يخفى على
ضعفاء العقول فلا ادرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة
والعجب من نفى عمره فى تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه
من الغلط ثم جاء الى العلم الاشرف اعرض عن استعماله حتى وقع
فى الغلط يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على
ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيء وان مثله
كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس
وهو وضعه ان هذا الرجل يمنطق على المشائين فهو ايضا يمنطق على
مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه عجيبا او ضلالا
وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية
العلة البسيط وللماهية من حيث هى ليست الا هى فاذا كان الماهية للبسيط
الحقيقى مصدر الاشياء ولما كانت مصدرية لما ليس اعنى مصدرية
لا الشيء هى نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدوانى
فى تتميم كلام الشيخ ان صدور لا اليس صدورا فهو لا صدور
فما تصف بلا صدور اما اذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدوره او من حيثية اخرى بلا صدوره من غير
تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه با خر
فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالآخر فلا يجوز اجتماعهما

من حيثية

١٧٣

حيثية واحدة انما يلزم التناقض اذا كان ... صدور ... العقل ... واحد ...

من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين فى ذات
واحدة مستحيل سواء كان من جهة او جهتين وشروط التناقض و
وحداته مشهورة ولم يشترط احد فى التناقض كون الموضوع واحدا
كالجسم من جهة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف
بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثانيا فلان نقايض المعانى المصدرية والروابط
من المفهومات التى من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما
يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدور
كما ان نقيض وجود الشيء اى كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل
من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود ولكن لا ضير
فى اتصاف الموضوع بهما على الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور
اقول لا يخفى على البصير الحاذق والزكى المحقق ان هذا غير وارد على ما حررنا
به الحجة وحققنا به الصدور بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم
انه قد عورضت الحجتان المذكورتان بوجوه الاول ان كل ما يصدر
عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول
فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا وجب بان لا نسلم
كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته
عليها فى التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول
اما على راى المشائين فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما على راى
الاشراقيين فهو الماهية لا غير الثانى انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد

لما صدر عن المع الاول الا واحد او هو الثاني وعنه واحد وهو الثالث
وهلم فيكون الموجود سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا
ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع
واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض اخر دون غيرها في المطول الحى
وجميع ذلك ظ البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع
مع وحدته بالذات كثيرة بحسب الجهات والاعتبارات ليست عللا
مستقلا بل شروطا حيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة
اعترض بانه لو كفى مثل هذا الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار
ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحد واجيب
بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها
دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما توقف
على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله
فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصلح يصح الحكم بالسلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا و
الاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باسناد ثبوته اليها للزوم الدور
الثالث ان النقطة التي هي مركز الدايرة مبدا محاذياته للنقط المفروضة
على المحيط والجواب ان المحاذات امر اعتباري لا تحقق له في الخارج

فلا يكون

فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما
او لكل منهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع
فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات لا مدفع له الرابع ان الوحدة
المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة
ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من
تعاقب المجموعين ان يكون الواحدة الماخوذة منهما جميعا اثنين
اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اخف واوهن منه
كما لا يخفى والاشتغال بجواب هذه الشبهات تضييع للاوقات
من دون فايدة فان قائلها اما ان لا يقدر على ادراك كون
البسيط لجهة بساطته فاعلا لشيء فضلا من اثباته او نفيه او يغلب على
طبعه الجدال والمراجات للترفع والرياسة وانكار الفلسفة تقربا الى الجهلة
المسئلة الثانية ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المع يجب وجوده
عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد به
الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المع فالتفسير شامل للعلة
البسيطة لان الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة
لا لما قبل الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية
فما لم تاخذ شيئا ممكنا لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب العلة
فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة قد لا نقول الامكان من الامور
العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحيث

مهيته بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في
صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا
ذات الممكن والامكان ينتزع منه كالشيئية ونظايرها لا الذات
وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية و
المفهومية والمباينة للعلية مع ان جميعها معتبرة في الممكن بمعنى
ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة يمكن صدوره عنها
لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود الممكن عليها لانه لو لم يكن واجب
الوجود ح فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو مح والا لما وجد المفروض وجوده او
والا لم يكن العلة علة تامة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوى جانبا
وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما
فرض تمام العلة تمامها فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة
وقد فرضناه حاصلة هف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان
يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية
لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض
اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان
مساواته للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع احد
المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزم لوجوب ذلك
الطرف واما تفصيلا فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم
وجوب الطرف الآخر والسند ان كل الطرفين ممتنع في صورة

التساوي

التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي
نسبتي الوجود والعدم في الواقع لا تمنع امتناع ارتفاع النقيضين
او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين
والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية:
اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه اي انه للماهية
اي لا استحقاق فيها الوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة
لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر
عن علتها وان كانت هذه المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب
في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن يوصف
الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان مادته غير متحققة
واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب طرف الآخر
لكان جايزا الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه
او جوازه ان لم يقع مع كونه جايزا او كلاهما مستحيلان لان امكان
مستحيل كوقوعه فبان ان الممكن يجب وجوده عند تحقق العلة التامة
وهذا الوجوب الحاصل للممكن هو الوجوب بالغير فلا ينافي امكان
الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات
بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته
من حيث هي هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره
فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل

الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين
وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق ما يستند عليه بالشرائط فان
كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع
بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين
او التناقض او تخلف مقتضى الذات اذ هذه بداية تزول بها ما غلب على اوهام
العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم
تحصيل الحاصل وكون الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه
لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يتصف العلة بكونها مفيدة
لوجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده
حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم بمعنى
فاذن تفيد وجوده حالة وجوده المعلول من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل
بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل بمعنى ذلك التحصيل ليس انما
بمستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء
اعلم انك لما تيقنت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد
المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها
او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود المعلول يقتضي وجود علته
وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده او
عدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه السابق فبعدمها
السابق واما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة تقتضيه

فهي معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق
بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل فقد يتقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي
بها يكون فاعلا والغلط الذي نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب
كون العلة مع المعلول حيث وجد والابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء و
السخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء
حركاته علة لحركات للبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة
وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل مما يوجبه طبيعة اللبن من
الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني من الرحم واما تصويره
حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلة واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان
تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء ونسبته الى
النار فبالفاعل الذي يكسر العناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم
امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة
وكيف يكون النار علة لوجود نار ولا نار احق بالتقدم من نار اخرى
وبالجملة فكل نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد من وجود
علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات
فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ
الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في
الطبيعيات فمما لا يفيده وجودا غير التحرك فقد رايت انها معدة و

ليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لهما من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم او صورة علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي لكون لامداد علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه راي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسايط وان كانت عقولا فعالا لاعتبارات الشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل عليه بعضهم حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو فج وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد عليه امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة ان كان امرا راجعا للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر وانما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياها وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف

الموجودية

الموجودية في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيهما انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له في تحركه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثارها لا لان يكون المادة هي الفاعلية القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان و الامكان عدمي فاين المخلص من وساطة الامكان وثالثها ان الامكان و ان كانت صفة ثابتة للممكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سواء كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان في الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة و اما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقول القاهر الواجب لا يمكن الوسايط لفرط قهره وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور

استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون علّيته
التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة ودون
المحصل فعلها والقاهر على كل فيض فهو الخلاف المطلق مع الواسطة وبدون
الواسطة لليس شان لبس فيه بشائبة فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من
الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن ان يعد من قواعد
اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في
اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على
المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فصل في
الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي
منعتها اولا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا
والمسري فيه محلا وقد فسرنا الكلام في تفسير الحلول فتذكره ولا بد لان
يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول بالبديهة
فلا يخ اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل الهيولى والحال
صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررناه من تقييد
الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح الميبدي المناسب ان يقال الافتقار
اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط
وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل القائم
كالعرض من الحيز ومن وجه من الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع
والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسره

بعضهم

بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال
بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنون
به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى والصورة كما سيجيء
اقول ما ذكره المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بان
اقسامهما الاولية واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر و
العرض واقسامهما الاولية وكون الهيولى والصورة تارة من اقسام
المحل والحال وطورا آخر من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما
لامور كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو
الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع واعلم ان لفظ في و
الكائن مستعملا في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة
والتشبيه كما يقال في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي
الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها في قولهم
لا في الموضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض
الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى مميز يخرجه عن
الشائع وكانت في ما وضع لاجل لفظ في كالشيوع والتي معنى بالكلية
لاخراج كون الخاص في العرض عند ما لم يذكر ذلك القيد وكذا
الكلام في اخراج كون الشيء في الزمان او المكان وكعدم جواز
الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن في مكان وخصب وغيره عن حد
الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من

القيود فاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية وذلك لانه غير محتاج
الى مميز معنوى بل اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية فذكر هذا
القيود فى تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد ان معنى فى
الموضوع لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود مميزات
لذى الموضوع من المشاركات فتامل لانا نقول يرجع الكل الى الاشتمال والاحاطة
فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام فى الاشتمال والاحاطة
الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكون للماء
وكون الشئ فى الحركة وكون الحركة فى الشئ وح اى حين ايراد لفظ الماهية
فى تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد
بالماهية ما يكون غير الوجود او ما يؤخذ الكلية فيه وقد علمت فى صدر الكتاب
ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة
بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على
مذهب القائلين بحصول حقايق الاشياء فى الذهن دون امثالها
واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك
الصور الا اعراضا فقط موجودة بوجود خارجى كساير الاعراض القائمة
بالنفس واما العرض فهو الموجود فى الموضوع قيل الانسب ان يق هو
الماهية التى اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع لئلا يلزم كون
الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد
فى كون شئ واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شئ

واحد تحت مقولتين بان يكون صدق احدهما عليه بالذات وصدق
الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان يعتريه فكما ان الانسان
فى الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف و
الاين وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه فى الذهن مندرج تحت
الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا
تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شئ واحد جوهرا وعرضا من جهتين
ويكون قد حصل ماهية الجوهر فى الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما
ارتكبه السيد السند من غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدوانى من ان
اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل
هذا اجود المسالك فى دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود
الذهنى وزيادة لتفصيل المقام من التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات
مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع المعقولات
الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذه المعقولات
المنتزعة تكيفت بكيفية نفسانية هى بعده الصور العقلية فهى قائمة بما قامت لها
فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ولما دل الدليل
على انه يحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العينى فى الذهن صرحوا
بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث
الاشكالات المشهورة المسطورة فى كتب الحكمة والكلامية كما لا يخفى على
المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما انه يوجد فى الخارج شخص كزيد و

يوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات
بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض والضاحك و
الكاتب ولا يلزم منه اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكونه ذاتيا
لتلك المفهومات ايضا جوهر الموجود الذهني فان من جملة حقايق
الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه
في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان
الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان متكمما متشكلا متحيزا وبها يتغير حقيقة
المعلوم فكان العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم
فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله
انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع
ذاتا واحدة مطابقة لهما فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها
القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث
جنسه بتحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه
البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه
فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة
الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين
حقيقة المعلوم وعلى هذا الوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات
النفس وجب ان يكون من مقولة المعلوم وعلى هذا يلزم ان يكون
حقيقة واحدة من مقولتين وكذلك ساير الاشكالات من لزوم

كون

كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف
النفس بصفات الاجسام وحصول السماوات بعظمها في العقل عند
تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم
من مقولة الكيف دائما بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في
الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من
مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب
المحقق الدواني تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات
مختلف من حيث اخذه لا بشرط شي او بشرط لا شي كما ان الصورة
والفصل واحده بالذات متغايره بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس
اجوبة ساير الاشكالات بان يق ان الكيفية العلمية قد تكون متحدة
مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك
المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقايق الباطلة
مط او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمال رويتك
ثم الجوهر ان كان محلا اي لجوهر آخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية و
نوعية فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم باعتبار كونه
محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصورة الجوهرية وان كان
حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ومحلا
فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق

فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا
فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كان الجوهر المركب من جوهرين
الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي
من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في
التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه
او خارج عنه مفارقا والمفارق الى ما يدبر الاجسام وهو النفس و
الى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما هو وهو العقل والجوهر الذي
هو نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزؤه اذ الحال والمحل هما الصورة
نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لانواعه فجزء
من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة جزئية واخرى
طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه
بعدا مجردا جوهريا اقول القائلين بالقول ببعض من الخمسة والقابل لها
لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راى بعض الحكماء
والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان النفس ليست مركبة منهما
لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له جنس
له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل المهية البسيطة
الحالة فيها اذ تعقل كل مهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة
اذا كانت المهية المعقولة بسيطة فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها
انقسام المهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل

الف

١٨٠

هف وفيه نظر لان المستتبع لانقسام المحل انقسام الحال انما يكون في
القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء
خارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة
على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسيته الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم
المطلوب في جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه وللقايل ان يقول
في نفي جنسيته مفهوم الجوهر للجواهر ان المهية التي ان يحمل عليها
الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
فهي مما لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل يميزها عن النوع
الاخر الداخل تحت جنسها فتكون تلك المهية مركبة وقد فرضناها
بسيطة هذا خلف فاذن المهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل
مركب فيه اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون
غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى
الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا
هف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها
انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه اذا كان الجوهر خارجا
عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون
جنسا لشيء من المهيات هذا غاية ما يتمسك به القايل بعدم جنسية الجوهر
والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية ساير المقولات بل
ساير الاجناس مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني

ما اوردناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل العقدة في الطرفين
ومن اراده فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان
الجنس في المركبات الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة
وثبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة
له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن
حقيقة الجوهر ومهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج
الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يق
عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت
احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول
لا نم ذلك فان المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة
في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا حصر المقولات في العشر
كما قاله صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفا من ان المراد بانحصار الممكن
فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت واحدة
منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من
الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات
فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع
تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد جدا ببيان اللزوم ان الانسان
مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته التي هي نفسه
خارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب

عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها نفسا وصورة
والآخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه في
البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الآخر
كونها موجودة لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب
اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر
ايضا تحت تلك المقولة بل ولا يجب شيء من المقولات اصلا فالنفس و
ان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها داخلة في المضاف
كما مر لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار
آخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما سبق
فتكون النفس جوهرا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها
وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا
وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها
جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا
ارتفع الاشتباه وذلك الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في
حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما
امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه النقض مما ذكره السيد الشريف في حواشي
حكمة العين بقوله اما ان الانسان مهيته مركبة من جزئين احدهما
البدن المادي والثاني نفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت
جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن

فلا تركب منهما اصلا اذ قد تبينا ان حال النفس من جهة كونها صورة
ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طريقة اخرى في
نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي
انك لو نظرت حق النظر فيما بينه الشيخ صاحب كتابي التلويحات
وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح
حكمة الاشراق وكونها انية صرفة باصطلاح التلويحات والمال واحد
اذ الظهور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف
بين افرادها ومراتبها ليست بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف
بينها انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الآخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية
لعلمت منه ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت
وجوداتها لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما
ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه في دفع الشكوك تستعرض لك
في تحقيقها فقد ثبت بما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها
واسبابها ليس مما يكون الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في
الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاتها عن ان يكون
جوهرا بالذات فان الهيولى معلولة للصورة ومحله لو لم يكن اولى
بالجوهرية عن معلولها فلا اقل من ان يكون مساويا لها فيها والجسم
الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى
والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين
الا

الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليس الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل
هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن
جوهريتهما في حد ذاتهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين
وتحقق ما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقتضى المص ولا نظير
احد ان هذا مناف لما في مباحث الصور النوعية من اثبات الجوهرية
لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة
كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف
والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة
لاثبات حصر المقولات في الخمس وهي ان المهية التي هي وراء الوجود اما
ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور
ثباتها اولا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان
لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل من دون
القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة والتفاوت
والتجزي اولا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في
التلويحات وفي الحقيقة متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان
تعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له هيئة الا
الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له في وجود اضافة
فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء
جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست اجناس عالية والعقل

والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس
الاضافة مما تحت المقولية واعترض عليه يحيى لغنة للمعلم الاول والجمهور
فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة من المعلم الاول بل عن شخص
فيثاغورس يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر و
البرهان وهو الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة و
الملك والوضع والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاجناس العالية
فلا يمكن ان يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود
ليس بجنس لما تحته والعرضية التي تعم التسعة هي من لوازم الاعراض
لانا نعقل السواد والبياض وغيرها ثم نعقل اضافتها الى الموضوع
فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهياتها العرضية فما ذكر في تعريف
كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي
يقبل المساواة واللامساواة الاولى ان يقال ما يقبل التجزي واللاتجزي
لذاته اذ المساواة اخذ في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور
لا يقال الكم قد ذكرتم ان التجزي واللاتجزي والفصل من انفعالات المادة
لا يقبله غيرها وههنا اوجبتم ان التجزي مع ما يقابله يقبل الكم لذاته لانا
نقول التجزي والانقسام لذاته بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان المقدار
مهيا له واما التجزي والذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء فهي انما يلحق الكم
لذاته ولغيره من الاشياء بواسطته فلا منافاة فبقوله لذاته خرج الكم
بالعرض كمحل الكم او الحال فيه او المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى منفصل

وهو الذي ليست لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد
بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص
باحدهما دون الاخر كالنقطة بالقياس الى الخط وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالنسبة الى الجسم والآن بالنسبة الى الزمان والمراد
بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل
الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس متساوي النسبة للجزئين
بل يختص باحدهما دون الاخر والآن لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود
الباقية فانها قد تكون فاصلة ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع
لذوات الحدود والا لكانت الاجزاء لا حدودا فيلزم ان يكون
التنصيف تثليثا والتثليث تخميسا والحدود يجب ان يكون اعراضا
للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار
الكم المنفصل في العدد اما باعتبار انواعه او بمجرد فرض نوع اخر
للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده
عند بعضهم كما سنشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات
امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان الثالث
جزء من الثلاثة وخارجا عن الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر
مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من
الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد
وغير القار وهو القول وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل

ما هو كك فهو كم منفصل والجواب منع الكبرى وانما كان كك لو كان
ذا اجزاء لذاته والقول بنفيهم مع قطع النظر عن الكثرة فلبث الكمية داخلة
في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا
ايضا ان الثقل والخفة لانقسامهما بالمساواة واللامساواة من اقسام
الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان الجسم الى الوسط او عن
الوسط وليسا في نفسهما كميين فالمساوات والتفاوت في كفتي
الميزان يرجعان الى مقاومتهما في جذب العمود وشدة احديهما
فيه فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين بزيادة ثقله يسمى
تفاوتا ليسمى والكمية من لوازم الخفة والثقل بحسب تحريكهما باعتبار
وقارة او مسافة حركة والى متصل وهو الذي يكون لاجزاء
المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل الكتاب تفصيل ما
لمعاني المتصل والعرض ما اخذ فصلا للكم والمتصل والمنفصل اللذان
هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين زايدين على طبيعة الجنس حتى
يلزم ان يكون مقولة من المقولات فيلزم العدد من مقولتين
هكذا قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون
الفصول خارجة من المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج
شيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض
وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عايد حين زيادة
الفصل على الجنس بحسب النقل فان كل منهما عرضي للآخر في ظرف

التحليل

التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا و
الا فالكلام عايد ولزوم الدور او التسلسل وان كان من مقولة اخرى
يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قار الذات
اي ذي وضع ثبت اجزاؤه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع
والاشارة فهو المقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما
كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة
يوجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط
فان المستوي نوع غير المقعر وكل من مراتب التقعر يحصل به نوع
آخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع
تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بانه طول وعرض
وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام
ما يشتمل عليها غيره والى متصل غير قار الذات وهو الزمان
فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث
انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان وجد شيء
من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم
اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض
في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب
عنها بان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج
كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات

واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يقتضي برفع هذه الشبهة
واشباهها في نفي وجود الزمان المتصل الكلي في الخارج واما الكيف
هذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرها قد يطلق على نفس
الكيفية والكمية والاضافة على بسايطها وقد يطلق على المركب منها و
موضوعها والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون في اللفظ
اشتراك او تجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لا يقال الجسم الابيض اذا لم يكن
من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض
فاما ان يكون من مقولة اخرى او شيء واحد من مقولتين لانا نقول
لا يلزم كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض
من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب تصير ذاتا
احديه بها وحدة طبيعية يستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كما ان الحجر
الموضوع بجنب الانسان مجموعها ليس من نوع الانسان ولا من نوع
الحجر ولا ابيض واقع تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد
الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطاء من ظن في كثير من الكيفيات انها
في المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة للاضافة الا ان
يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف
لانه يعرض له المضاف فهو هيئة لشيء لا تقتضي لذاتها قسمة مقدارية خرج
به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات
والنسبة فخرج الباقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم

اقتضاء

اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض
وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة
كالالوان والطعوم والروايح والاصوات فمنها راسخة سواء كان من
اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الزعفران او لم يكن كصفرة من سدة
في الكبد وملوحة ماء البحر تسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة
عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات
لا لما قيل انها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل
لانها لسرعة وجودها وعدمها شديدة الشبه بمقولة ان ينفعل كالتي بها
كثرة الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم
فان جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة
وهو باق مع هيئته وتشخصه في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل
ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متشابهة لكل واحد منهما وزن و
يحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر ويستحق بنسبة الاجزاء والى كيفيات
نفسانية وهي التي تكون في نفس او في ذي نفس ومن فسرها بالمختصة
بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بالاجسام
وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالظن
الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات تشتركان في الزوال
وعدم الرسوخ كنظيرتيهما من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ
ومفترقتان كالنظيرين في المحسوسة وعدمها وملكات ان كانت

راسخة كالكتابة بعد الرسوخ من العالم النحرير والحقد من الحقود وغير ذلك
من الامراض المزمنة والعاديات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات
يمكن اخذها من الوجهين احدهما كون استعدادات نحو الاشياء والآخر
كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لا تاخذ العدم في
مفهومها فيكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على
الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم
ان الفرق بين الحال والملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ
القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان
يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان
الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي في الامور المطلوبة اشرف
من الحال بما هو حال وان كان وجوديا على قياس الكيمياء والدنانير
المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم
لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل
وهي باقية الا انه لما لم يتيسر في النشأة المتعلقة اجتماع الصور
العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الكمالات
ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكان ملكة العلم اشرف من صورته
في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل من بابها من حصول الامور
التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام خير من الف حال اذ
المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم

ليس الا على المقامات والملكات دون الافعال والحالات والى كيفيات
استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيؤا شديدا
نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصاححة والصلابة
او نحو القبول والانفعال بها طبيعيا كاللين والمراضية طبع الم
الامام في عد اللين والصلابة من الاستعداديات لا في الملموسات
كما زعمه الجمهور فانه قال الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة
الحركة في سطحه وشكل التقعير المفارق لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا
والاولان لكونهما محسوسان ليسا باللين فتعين الثالث الذي من
الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغماز
وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا لتحققها في الهواء المحبوس في الزق
المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من
الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على
تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء
وكونها عسرة الانعطاف والتنقل وذلك عائد الى القوة على المقاومة
واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات
وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل
كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة

وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية للعدد والمخروطية والمكعبية
للجسم والزوجية والفردية للسطح واعلم ان في السطوح والاجسام حدودا
وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود
من حيث هو محدود فيكون الحدود شرائط واسبابا خارجة لعروض
الشكل فليست الدائرة حاصلة في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث و
نحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارة
ولا تتم الكرة الا بتعقب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط
والسطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا سطح
جسم لا سطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحية والزاوية ايضا كيفية
حاصلة للمحدود واذا حصل في الحدود وليس الا انفراجا او تضايقا او
غيرهما مما هو من مقولة الاخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية و
نظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر
فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات
العقلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا
اخرى رجاع كثيرة منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانه
لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلان
الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته وشكله ووضعه وكانت لا يتبدل ولو
كانت جواهر وجب ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما
تقدم مع مفارقة الصورة النوعية واما الثالث فلوجوه منها انه قد

بتوافق

بتوافق في الشكل ويختلف في اللون وساير الكيفيات المحسة وقد يكون
بالعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها
ان الشيء الواحد من جهة واحدة ولا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين
فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك
اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل لزم كوننا اذا احسسنا الشكل
البصر نا لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا
بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا راى شيئا من بعيد
عرف انه حار او بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان الفلك له
شكل لا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف
بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بيان عرضية الكيفيات
المختصة بالكميات فيظهر من تبدل اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمعة
مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك
ولكن هذا ضابطا عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح
تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير جوهر
ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فما سوى
الدائرة قد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدائرة ولاثبات
وجود الدائرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من
الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا
ولا بد ان يكون محدودة مشكلة لتناهي مقادير الجسمية فيجب ان يكون مستديرة

لان المادة فيهما واحدة والصورة واحدة وهي المبدأ القريب كما علمت
ولانا الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر عنه فعله مختلف و
اذا تحققت الكرة فعند قطعه يظهر وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة
ثبت ساير الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة
فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشي بسبب حصوله في
المكان سواء كان حقيقيا كالكون الشي في مكانه الحقيقي او غير حقيقي ككون
الشي في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون الشي في المكان
ومنه نوعي كالكون في الهيولي الهواء او شخصي كالكون في هذا المكان و
اما متى فهو حالة تحصل للشي بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء تقع في آن كالمماسة وتقاطع خط لخط ويكون حقيقيا
وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح المقاصد الا ان الحقيقي
من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو غلط اقول بل الغلط خلافه فان كل واحد
من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة
الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان
فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق و
الامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما
المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها و
جوهرها في المكان والزمان ليس ككون الشي في نفسه لان الشي يتحقق له

كون

كون اولا ثم يعرض الاضافة الى المكان والزمان فوجود الشي قبل وجود
هيئتها ولو كان وجود الشي في المكان نفس وجوده في الاعيان
لكان كونه في الزمان ايضا وجوداله فكان للشي واحد وجودات قبل
كون الشي في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا
لان هذا الكون جنس للاكوان وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس
وكذا الحكم في المتى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين والمتى بنفس الحصول
في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة تحصل للشي
بسبب حصوله في المكان او الزمان كما فعله المص فلا وليس ايضا كون
الشي في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض في
موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشي في مكانه عين وجوده
في نفسه والا لبطل وجوده عند زواله عن مكانه ثم اذا حصل في مكان
آخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة
والاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة
كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسب المتكررة يعني نسبة
معقولة بالقياس الى الاول ولم يعتبروا مفهومها شيئا آخر
اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس
الى غيرها اي الغير الذي ماهيته معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم
البينة وساير الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية
والتعريف للتنبيه والا لكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع

الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف
هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان
المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم
حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب وهو اشهر من المضاف
البسيط وفيه ما فيه والمضاف لغيره من الاعراض علمت ان المركب
منه فيه جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقه الابوة
كالمساوي فانه في نفسه كم لحقه الاتفاق مع كم آخر وكذا المشابه في
باب الكيف لا المساواة والمشابهة كما في المطارحات فانهما مضافان
بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة
اتفاقا في الكيفية وسيجي الفرق بين الاتفاق في الكمية والكيفية وبين
الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقة ليست الا
المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا فلا مجال لقصده و
تنوعه ليس الا بغيرها وهذا ينفهم على وجهين احدهما ان يكون
الملحوق داخلا وهذا ليس ~~الا بغيرها~~ نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب
المشهوري اذ نسبته القصد الى الجنس ليس بهذه المثابة والثاني
ان ناخذ الاضافة متقومة بها امر خاص عقلي كالفصل ومطلق الاضافة
يكون كالعارض واحد للملحوق وهذا تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق
في اقتران الفصل السوادية فان مهيته لما لم يكن مهيته لحوقية وان
كان وجوده كك فلا يحتاج في تنوعه بفصل الا الا التفات نحو الموضوع

والى فصل لحوقي اذ له مهية متقررة في نفسها فالمشابهة وان كانت
موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من
المضاف البسيط وليس كك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة
في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه
ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة
اتفقتا موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة
والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان
واما ان يكون فصلهما الكيفية والكمية فالمفروض اضافة بسيطة
ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة
اضافة بسيطة على ما اعترضتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين
وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة
الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة
هو ممتنع انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي من باب اللحوق
والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس في صدقه عليه لوجه وليست له
مهية متاصلة ولا يكون مندرجا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات
لا المضاف ولا غيره على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة
عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقة من الكيف والكم كاكثر
الفصول البسيطة التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان
التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا بالتعين والابهام فتعلقات

الاضافة من الكيف ليست فصولا لها بل اسبابا وعلامات للفصل
ومن المتعلق ما يضيفها كابوة الرجل العادل منه ما يستحقها كجواز زيد
لعمرو ولا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الاضافة الموضوع في نفس كما في
اين هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين بل يحتاج الى تعيين الطرفين
وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجواز زيد لعمرو وان ربما يحتاج الى التعيين
وازيهما مع تعينهما ثم ان المتضايفين فلا يكونان متعاكسين ربما
برأسين كالاخوة وقد يكونان مختلفين كالابوة والبنوة والاختلاف
قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد
والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من
الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية
على طريق المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط في
كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في
العالم والمعلوم الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة النورية
الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في
شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس تكاد تكون المضافات
منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة التي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من
الكم كما يعلم واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك
والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما

اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان
هذا الضبط تقديره وتحديده هذه عبارته ويختص المضاف من
بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر
كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي وللمتى
كالمقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسي وللفعل كالاقطع
وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها اضافة في اضافة فقد
عرضت الاضافة لنفسها ايض واكثر صيغ التفضيل مدلوله من هذا
القبيل ويتكافؤ اطرافها من حيث هو طرفاها في الابهام والتحصل
والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد
والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء المنصف المطلق العددي
بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد
الاباء ولو بالاعتبار فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى
كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث الوصف وان كان بالذات
واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من حيث ابوة وان كان
موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر
بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما
يكون بين مفهوميهما وبين مفهومي المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن
وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون
الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها

تاثير وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كك بل اذا كان
الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار
في الفاعل هو ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك
اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناها
على ان كل من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان
امر تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل
الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فيحصل هناك تاثير وتاثر
آخرين على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الآخر
وبيتسلسل فالجواب يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة
عن الطبيعة او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال
بحيث يكون كل جزء منه بالانضمام الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا
كل جزء من الحركة تلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بحال ففاعل
الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من
الثابت الذات ولهذا حكموا بان الباري تعالى والعقول الفعالة
لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع
هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما نفس الحركة كما ذكره شيخ الاشراق
ضاعف الله قدره تنسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل والامر
في تحصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما يحصل باهماله خللا في القواعد
الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع وساير الاعتبارات

والسلوب

والسلوب والشيئية والامكان ونظايرهما فعلمت ان عدم دخولها تحت
المقولات لا يضر حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم
بذكرها قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير لا يجتمع في
موضوع واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط في
السطح والسطح في الجسم فيصير العدد من التضاد لان من شرط المتقادرين
امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام
احدهما بالآخر والعدد يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل و
المنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كان من الفصول المنوعة
لامر مبهم ليس تحصل الا بهما فلا يمكن بقاؤهما على موضوع واحد هو جنس
فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور
ان من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات
لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مر
وانواع العدد تتقوم بالوحدة فلم يكن عندها واما الاستقامة و
الانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية والاكبرية
في قسميه فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان احدهما من
الكيفيات في الكميات والثانية عدمية ومع هذا موضوعهما غير
واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة
المضاف والمتضاد والمتضادان وان عرضت لهما اضافة التضاد
لكن ذاتاهما يجب ان تعقل كل منهما الا باضافة وايضا لم يتحقق بينهما

غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل
والنمو واما الكيف فمن الظ وقوع المتضادة في بعض اجناسه كالكيفيات
المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها وكالنفسانيات
من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادات
من المصاححة والمراضية دون بعض آخر من الاشكال والزوايا والزوجية
والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية الخلاف واما الاين ففيه
تضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح
تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى
لعدم التحقق غاية البعد فيهما واما الاضافة فلعدم استقلالها بالمعنى
وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها المضادة ولكن على سبيل
التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيه تضاد وهو ظ واما الوضع
فالانسان القائم الذي راسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث
يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان مختلفتين غاية
الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا
القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد اثبت
فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكاسوداد الابيض و
ابيضاض الاسود والمضادان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار
تضاد موضوعيهما اذ قد يفعل اشياء متضادة فعلا او انفعالا واحدا
بل يفعل فاعل فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضا

وذلك

وذلك كشيء واحد يتبيض مرة ويتسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى
ولا ايض يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال لانه قد
يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات بعينها
بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال
من الشديد الى الضعيف تارة ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المعقول له
في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد فان معنى التسود مثلا ان سوادا
واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد
بان يكون ذلك السواد الضعيف باقية وقد انضم ان لم يكن سوادا
فيما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان
الذي ينضم اليه سواد آخر فيحصل السوادان في محل واحد بلا امتياز
بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو محال او اتحاد الاثنين من السواد
ايض غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا
وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد
ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع
وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين
وعليه القياس في التضعف اقول فاذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد
كما يوجد في الكيف كذلك يوجد في الكم ايض والفرق بينهما لا يكون
معنويا بل لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير معقودة لعدم
اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض زيادة شيء

آخر لا بمعنى الكمية الاولى بل يحصل مقدار آخر فالشخص الواحد من الكميات
لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل آخر
كلام صحيح يمكن يجري مثله في الكيف ايض كما علمت ولا دخل له في
بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والتنقص في احدهما وعدم
وقوعهما في الآخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الكمال في الحركة او النقص
بحسب مقولة من المقولات ولا شك انهما كما يتحقق في الكيف يتحقق في
الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد والاضعف
وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات
كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان
هذا العدد اشد عددية من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا اطول
وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد او
يحصل بسببه بين ها تين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع
الكمال والنقص في احدهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد و
الناقص يمكن ان يشار الى مثل حاصل وقدر زايد والاشد والاضعف
لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف يحصر بين
طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما من الطرفين
وكقولهم ان الاشد والاشد متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل
لا يخالف نوعه للخط القصير لانه لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية
لكان في الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيهما لانا نقول لا نم

ذلك

ذلك لانه لم يبين بيانا ولا امبرهنا عليه والمنع هو البرهان ومن المقولات
التي لا يقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون الشيء اتم
فوقية من شيء وليس ان اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن
كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشتداد كما عرفت في
الكيف وغيره ومقولة الوضع ايض يقع فيه الاشتداد ومقابله
كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولة ان ينفعل وان قبلت الشدة
والضعف فان التسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار الاسود والذي
هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو في الغاية
في ذلك واسرع وصولا اليه من اسود آخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد
والضعف وفيه اشكال فان الحركة في الكم او الكيف او غيرهما قد تزداد
شدة وسرعة ازديادا تدريجا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا
من انفعال الى ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه
بان هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا وانتقالا متصلا
لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة
من السرعة باقية مستمرة في بعض الزمان الذي يقع الكل فيه
فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا
وان كان اصل السلوك تدريجا الفن الثالث في العلم بالصانع
وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد
ان يشرع في الفن الثاني الذي وضع لاحوال المفارقات المسماة

بالربوبيات وهي اجل باقي العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف
في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب
لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال
كل واحد من وجودات الممكنة عند المشائين القائلين بكونها امورا
حقيقية زائدة على المهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف
لانا نقول الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث
هو مع قطع النظر عن علته فضلا من ان يكون متحققا في الخارج غير
قابل للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه
اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان نقول ان
لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم
يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان
الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها جملة مركبة من احاد كل
واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا
ممكنة معلولة فيحتاج الى العلة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة
كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها والا لزم تقدم
الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه
والا لم يكن هي بانفراده علة للجملة بل هو علة مع البعض الآخر وهذا خلاف
المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه على
نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نم

ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة
حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب
ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشرية
انما هي بالقياس الى عبرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي
بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم
كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول
حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة
في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف
على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم المجموع
قد يخالف حكم الكل الافرادي فان اريد بها الفاعل المستقل في
التأثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب
اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة
التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام
ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان
الفاعل المستجمع لشرائط التأثير الذي لا يتوقف تأثيره على انضمام
امر آخر سواء كان ذلك الامر مستندا اليه او الى غيره معناه غير
معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل ما
يتوقف عليه تأثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون مستندا الى
ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته

للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو
غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها
الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي انصرافه
وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم
توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال
بان المتعدد قد يوخذ مجملا وقد يوخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد
واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه
مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم
دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من
الواجب ومعلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو
علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايض لامكانه يحتاج
الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب
بل انهما ان احدهما واجب بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت
بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان
يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة
اخرى وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل
في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا
الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايض في الاحكام الخارجية و
التفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل

انما يجب

يجب الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية امرا
واحدا و الا كان الاختلاف راجعا الى المحمول ؛ ان فرض الاتفاق
في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على الوجه
البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس
لها جزء صوري و وحدة طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة
لها الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا
او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن
حتى يحتاج فيه الى علة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود
محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها ومنشأ
ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف ا على ب
وب على ج وج على ا كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى
غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق الى غير النهاية علة
له فيجوز في سلسلة الممكنات وان يكون كل سابق علة للاحق الى غير
النهاية فيكون علة الجملة جزؤها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها
معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها المعلول البحت فلا بد في
الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور
والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المص بهذا الوجه وهو انه وان لم يكن
في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها
سواء كانت غير متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات

صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان
لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا
الى سبب وذلك محال لان السبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يمتنع
عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا تصح وجودات الممكنات متناهية او غير
متناهية يحتاج الى علة خارجة منها لا يقال ان اردت بجواز العدم في
الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اردت
به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من الممكنات
التسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت
ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كان متناهية او غير متناهية فهي
ما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائها مع انتفائها وان لم يجز
انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول جميعا
لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل وهذا النحو
من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة
الاستناد ومن الاستدلالات التي لا يبتنى على ابطال التسلسل في هذا
المطلب ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على تقدير هذا
على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف
ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان
لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود

واتسع بها عدمه لا يا نقول المراد هو الثاني قوله كل منها وجب بعلته هنا م

معين

معين يتوقف على وجود علته فاللازم هو التسلسل لا الدور فاجاب عن
ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتة فلا تصح
بتاخر وجوده من حيث مهيته عن الوجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا
لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذا طبيعة الوجود الامكاني
من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد وتتاخر عنها
كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من
الطرفين فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده
ادام الله علاه ومجده اقول ولي فيه شك وهو ان الاحكام الوحدة العددية
قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم و
الجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف
اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الدائر
بين الطبيعتين في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احدهما
من حيث مهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول
الصوفي اذا تعينت بدا وان بدا تعينت ونظير هذا البحث ما ذكره
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم
العالم وهو قوله علم ان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج
والحب والشجر انما ينقطع اذا اعتبرت الابتداء من احد الطرفين والا
لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون
الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد

على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكره وتحقق الجواز شيء موقوف على وجود موجود وجميع الوجودات وكل موجود معين م

من قطع الدور باحدهما والبدو فى الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى
قال المحقق الطوسى فى مصارع المصارع فى جواب حسنت يا علامة العلماء فيما سائل عنه
العوام والصبيان فانه ليس بدور الا فى اللفظ لان الشئ اذا توقف
وجوده على ما يحتاج فى وجوده الى مثل ذلك لا يكون دورا يؤدى الى
الا ان يحصل بل ربما يتسلسلان والتمس ان الشئ لو وجب ان يكون
له مبدء فهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعرى ما
هذه الاولوية فى جعل الشخص مبدا دون النطفة الم يقرأ فى الكتب
الالهية خلق ادم ع وان كان المبدء بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس
اولا عقلاء كاملين والاشجار اولا مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطف
والجواب انتهى ثم اقول يمكن دفع الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا المجوب
ثبت احتياج كل فرد من افراد الموجود الى شئ من الايجاد لزم احتياج
جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا اذا ثبت
احتياج كل واحد من احاد الايجاد على شئ من الوجود لزم احتياج جميع
الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا ثبت الاحتياج بين الطبيعتين
على هذا الوجه اى يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها شئ
مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه
يمكن تتميم دليل آخر له قدس سره فى هذا المسلك وهو قوله ليس
للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه
وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل

انتهى

١٩٨

انتهى وذلك لان الكلام عايد ايضا فيه كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان
الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على
وجود الواجب تع من غير اخذهم فى الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث
فى الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
المشار اليها فى القرآن بقوله تع سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وهى التى اشير اليها فى قوله تع اولم يكف بربك انه على
كل شئ شهيد وهم طائفة طريقهم الاستدلال على ذات البارى تع
بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضى واجبا فردا بالذات ثم بالنظر فيما
يلزم الوجوب الذاتى على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور
افعاله واحدا بعد واحد عن العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية
ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجمادات
والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق فى شئ من المراتب
حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم
فى حق الله تع وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذى
هم عليه ولا شك ان طريقهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين
المستدلين بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال
الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تع كالعلم والقدرة مثلا فالنظر
الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار بعين الاعتبار فانهما متعاكستان

متقابلتان فالحكيم المتألّه يعدوا من المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث
يعدوا من المحسوس الى المعقول وما تدرى نفس باى ارض تموت فصل
فى ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا مهية له تع سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فانه له مهية
هى الحيوان الناطق ووجود كونه فى الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين
حقيقته لكان زايدا على حقيقته لامتناع جزئيته المستلزم للتركيب
بوجه من الوجوه وذلك بط كما سيجى ولو كان زايدا عليها لكان عارضا
لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث
هو هو مفتقرا الى غيره وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون
وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد من
موثر وذلك الموثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبة يلزم ان يكون
موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشئ يجب تقدمها على المعلول بالوجود
لامتناع ملاحظة العقل كون الشئ مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا
فيكون الشئ موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك الموثر غير تلك المهية
يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا فى وجوده الى الغير وهذا اى الاحتياج
على الواجب تع محال وقد نوقش فى هذا الدليل بان اللازم من زيادة
الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى شئ ولا يلزم منه
جواز الانفكاك فيه وامكانه فى نفس الامر كما زعمه بعضهم بل النظر الى
نفس ذلك الوجود واين هذا من ذلك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية

للوجود هى المهية من حيث هى هى كما انها القابلة له ايض فيتقدمه المهية
لا بالوجود كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان المهية
علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان
تقدم القابل ايض ضرورى هذا حاصل ما اورده الامام الرازى على
استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه
الحكيم الطوسى قدس سره القدوسى فى مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود اوموجود وبديهة
العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع
ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل بل من العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى
المهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والمهية
بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقومها
بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم
مع البياض اقول كلام هذا النحرير يحتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه
كان واجبا عليه ان يدفع النقض والمعارضة بالمهية القابلة للوجود فان
المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشئ يجب تقدمه بالوجود على ما
هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشئ
على نفسه فما يجاب به عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود
وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الحلو وعدمه غير جار

مبدء للوجود ومفيد له كما فى القابل
للوجود فانه لا بد ان يلحظ

في الوجود ولوازم المهية فان خلو المهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا
عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فالاولى ان يق ان كون القابل
مط مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل
والعلة القابلة وقد مر ايض في بحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها
قابلة للصورة عنها فكذلك المهية القابلة للوجود تقدم لها على ذلك الوجود
بالوجود لانها لا تجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل
العقل الموجود الى مهية ووجود ويصفها به لا بان يكون في تلك الملاحظة
منفكة عن الوجود فانها ايض نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير
ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
عدمه فاتصاف المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو
جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر مقدمة
ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد
منهما بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة
على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدها بل المهية ووجودها
امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايض اذ ليس لها
وجود منفرد ولوجودها وجود آخر وقد ايضا فحصل بينهما شيء من النسب
المذكورة فقابلية المهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما فاعلية
له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة لها اعتباران

اوض بحكم الحاد المهية وجودا في نفس الامر
كيف يتصف المهية في هذا النحو
في الملاحظة بهذا النحو من الوجود او المطلق
ان ملاحظة مراعاة قاعدة الفرعية
الا اتصاف قلنا بهذه الملاحظة

احدهما

٢٠٠

احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن
هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم
في هذا الموضع وبعض الفقراء الفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم
حيث حقق وقرر في كتبه ان الموجودات الممكنات مراتب متفاوتة
بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين
تلك المهية بمعنى الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه نحوا من الاتحاد
وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم بذاته
ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها انما اعتبارات
كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات
نعوت كلية حدية او رسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول
رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون
وبيانه مما لا يحتاج الى ما نحن نتجشم حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس
ثبوت المهية ولا ثبوت شيء المهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى
يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود
الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض
لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه
العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية
الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة

ما يحتاج الى مجال وسيع في هذا الموضع
وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه
بل يقول على الطريقة الرسمية

كل شئ هو نحو وجوده الخاص و كان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط
الذى يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه
ليس كاطلاقه على الارتباط الذى بين المهية و ساير الاعراض والاحوال
بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات و الجمهور
حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تراهم تارة يخصصون القاعدة
الكلية القايلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام القائلين
ان قاعدة الاستلزام لا يجرى فى اتصاف المهية بالوجود لعدم
المغايرة بينهما ولا ايضا فى اتصافها باللوازم المطلقة التى لا تقدم للمهية
عليها بالوجود بل بنحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة
من دون اعتبار الوجود كما فى الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون
الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجتين او عقليتين
ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذى
فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شئ منها
موجودا واذا ما صار شئ منها موجودا فالكلى له جزئيات اخرى معقولة
غير ممتنعة لمهيتها الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع
من جزئيات كلى بقى الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود
وله مهية وراء الوجود فهى اذا اخذت كلية امكن وجود جزئى آخر لها
لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار
مهيته هذا محال غاية ما فى الباب ان يمتنع لسبب غير نفس المهية فيكون

ممكنا

ممكنا فى نفسه وهذا محال فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء
الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذى
لا يشوبه شئ من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله مرقده والايراد عليه بانه لم
لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك
المعروض جزئيا تشخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع
اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع
بان كلامه مبنى على ان تشخص الشئ فى الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح
به المعلم الثانى او مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى معروض و
عارض هو الوجود لكان فى مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ماله مهية كلية
فنفس تصورها لا يابى عن ان يكون له جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجى
فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم
المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان
يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها
والا لكان المعدوم واجبا او لوقع الكل و كلاهما باطل و لا ممكنة والا لكان
هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن ان كان فى
الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته و ما
اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون للمهية كلية افراد معدودة
متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها فى الواقع وان جاز فى الوهم الزيادة عليها

ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع يقول
ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير متناه فلقائل ان
ان يمنع بطلان هذا قايلا ان دلايل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب
امور غير متناهية موجودة معا ولزم ترتب الواجبات غير بين و
لا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها
لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا
الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس المهية لا يابى
عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان
الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان اولا ضعفا
مرتبيا او مكانيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان
للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يعرض لها جزئيات وراء ما وقع و
لما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات
فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة
وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد
المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا
الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا
خلف ايضا فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود
لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو مح اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب
وهو قريب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود

لوكان

لو كان زايدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج
الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد
صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها
فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما ثبت من حدوث
العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب
تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب
الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زايدة على الوجود فهو اما جوهر
او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض
بغيره فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب
الموجودات في الوجودية بحسب احتمال العقل في اول الامر بمراتب المضيء
في كونه مضيئا فان من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى
موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة والمثبتين ولا شك في
امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع فضلا عن امكان
تصور الانفكاك والتصور والمتصور كلاهما ممكن ههنا ومنها ما له
ذات ووجود يكون مقتضيا لها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته
كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور
ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن
تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كوجوب الوجود عند
الحكماء وتزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة

وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكك مراتب المضى اذ منه
مضئ بالغير كوجه الارض والقمر المستضئ بمقابلته ومنه ماهو مضئ بالذات بضوء هو غيره
ومقتض له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو قتضى منورة ومنه ماهو
مضئ بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان بتجوهرا قايما بنفسه فان
المضئ ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعنى
بالقيام ما هو اعم من المجازى والحقيقى ففى الاول مضئ وضوء ومقتض له و
فى الثانى اثنانيا الثالث الثالث ولاشك ان اعلى مراتب الموجود
هو مذهب الحكماء فى واجب الوجود عز مجده ما قال بعض الموحدين
من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط
على هيا كل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو
حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول انى لا اعلم من العقلاء
من عنده ان فهم المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام البرهان
عليه فى بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يوتيه من
يشاء والله واسع عليم فى ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته
ففى هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعم عين حقيقته
المحققة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدرى نفس
ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على
حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا لذاته
فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر سلبيا

منفصلا

منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو
احتاج الى موثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال
ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول
وذلك الوجوب المعتبر فى ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة
كون الواجب واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون
وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا محال بالبديهة والكلام فيه كالكلام
فى عينية الوجود سوالا وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثانى فلان
تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية تشخصيه بالتشخصات
او يكون بحيث يتشخص بامر يزيد على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او
محصورا فى واحد دون واحد غيره كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا
لذاته بالبيان الذى مر فى وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا
يوجد المعلول لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه
ولا يرد النقض بالصورة الجسمية فى كونها من حيث نوعيتها وابهامها
علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام فى العلة المستقلة دون الشرايط و
المعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة
ما له واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا
بامر زايد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل
وفصول لان الجنس امر مبهم فى ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه
والتقرير الجامع فى القبيلين ان النوع لا يحتاج الى المتشخص فى قوام حقيقة

وتقرير مهية بل في ان يوجد ويتحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل
في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان المشخص عرضي للنوع والعرضي
لا دخل له في تقرير المهية بل كل مهية لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله
ووجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة مهيئ له نحوا من انحاء
الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم
مقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليست له
مهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والمشخص
يكون مقوما لسنخ حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته
جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا لمعنى
الجنس وكذا لو كان حقيقته متخصصة بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي
محتاجا في معناه الى المشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان
الواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع
ولا يوصف بانه كلي وجزئي اي فرد من الطبيعة كلية بل انه متميز بذاته
منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي
بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
واذ لا حد له ولا غاية له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان
متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا من كل شيء فالعلم
به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل او استدلالا عليه بآثاره
ولوازمه ح لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء

وغيروجب

غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني
بذي السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في
الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق
القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا
بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا ولم يكن ايضا برهانا محضا
بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة
في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي
الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى انه نوعه منحصر في شخصه على
توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في
استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث
قال ان ما بيّنا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في توحيده فان التعين
اذا كان نفس المهية كان نوع تلك المهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى
وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تعين كل
منها نفس حقيقته فلابد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول
لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود
على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به
الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزؤها
لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود
المشتركة بينهما خارجا عن حقيقة كل منها او خارجا عن حقيقة احدهما

وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانّا
بيّنا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل هيهنا بحث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس
تلك الحقيقة اثر صفة وجوب وجود الوجود الّا ان يظهر من نفس كل منهما
اثر صفة الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزها
بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب
هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون
انضمام امر آخر ومن غير ملاحظة حيثيّة اخرى غير ذاته ايّة حيثيّة كانت
حقيقة او اضافية او سلبية وكذلك قياس ساير صفاته وتوضيح ذلك
انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث
هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة فكذلك قد
تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء
هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع
وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثيّة اخرى هي صفة قائمة بالموضوع
حقيقة او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل
يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها
به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها
بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت
واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته

لان تلك الحقيقة عين هذا العنوان ... اشتراك موجودين واحدين الوجود في وجوب الوجود

فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه ساير صفاته نعم الحقيقة
الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد
منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب
محتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من
الوجبين او احدهما ممكنا لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به
الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركب فجوابه ان ذلك يوجب
ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين
الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن
يتم جميعها بتوقف على ان حقيقة الواجب تعم هو الوجود البحت القايم بذاته
المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب او
الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكن
واجبا وهذه المقدمة ما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل
العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به
طبايع الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت ما ينسب الى ابن
كمونة وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لابداء هذه الشبهة
العويصة الدفع والعقدة العسرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك
هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية يكون كل
منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا
عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم

واجب الوجود لذاته اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية انتزاع جهة الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية الحيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابهما الى شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان لسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى اشتباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه

كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر ان كل ما لم يكن ذاته مجرد انتزاع ص

بديهة اذا ادانا النظر والبحث الى ان حقيقة ما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد اذ كلما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر لا يخص هذا الوجود فرضا مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ولنا بتاييد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر في البيان ولو ثبت للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من تينك الجهتين ابدا او بالآخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه فحينئذ نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض

كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصيل او عادما لكمال من
كمالات الموجودة بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا
للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة الفعلية
والتحصيل فيتركب ذاته من جهتي الوجوب وغيره من الامكان او
الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء في
الفصل الثاني لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمات التي مفادها
ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا للذات الواجب وفي غيره يكون
مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية
لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر او معلولية
كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم
معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال و
حظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا منه مترشحا عنه فيكون كل
واحد منهما عادما للنشأة كمالية وفاقدة المرتبة الوجودية سواء كانت
ممتنعة الحصول او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية
والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون
واحدا حقيقيا والتركيب يجب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب
يجب ان يكون من فرط التحصيل جامعا لجميع النشأة الوجودية والحيثيات
الكمالية التي يجب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له تعالى في الوجود بل ذاته بذاته

يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان
وانه لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول
الفلسفية والمقدمات المطلوبة لكنه عند من ارتاضت نفسه يرجح كثير البراهين

فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة
من القدماء والحق ان معناها ما بيناه في الفصل السابق وهو ان الواجب
الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له
ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل
يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذه المتحققة في المفارقات
عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم
الا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن
حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك
يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هف
والدليل على حكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون
واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات
لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته بغيره بالضرورة فيكون حصول
ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب تع وغيبته
اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته تع وذلك
لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك اي
لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته

لم يكن ذاته تع اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود
لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة اما مع عدمها فان كان اي
الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب
مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث
هي هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن
الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجود
اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح
لم يكن كك هف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من
الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في
ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات
من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة
ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها
مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي
مم فان اعتبار الذات مع عدم الشرط بين على الفرض المذكور مح و
المحال جاز ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر
الخلف والاولى ان يقرر الدليل هكذا اعتبرت ذات الواجب تع
ح من حيث هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا
وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لاستحالة

وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا
مح بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخ في نفس الامر عن
هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون
وجوب الذات ايض محالا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره
وهو التالي فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم
قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها فيلزم ان يكون
واجبة الحصول له تع بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها
وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها له لتوقفها على امور
مغايرة للذات متغيرة متجددة والتزام ذلك واعترف به الشيخ
الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته
ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام
يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تع منها حقيقية
كمالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته
من حيث حقيقته مبدأ انتزاعها ومصداق حملها بلا اعتبار حيثية
اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدأية و
القبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنه وعن ما اضيف
بها اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تع ليس علوه
ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث

من هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون
الا بذاته لا بغير ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباهها
والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته
الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل
جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات
فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا
بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة
كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في
ذاته ولا ان شيئا كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى
الاشياء وان تعددت اساميها واختلف لكنها كلها يرجع الى
معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء فمبدأيته
هي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى
تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا
يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة
الاشراق والمحقق السهروردي في كتاب شجرة الالهية ناقلين
عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره ومما يجب ان تعلم وتحققه
انه لا يجوز ان يتحقق للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف
حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد

ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة
ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك
نقول في صفاته الاضافية والسلبية
انها لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها

يتبعه

يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرض
وغيرها كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
وان كان السلوب لا يتكثر من كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء
اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما اسبقناه من
الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير
بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها
متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة مختصة بها لا بما هي اضافة
مطلقة لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي و
مرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي
بالعرض فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة
الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده و
وجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلوله بالذات او بوساطة معلوله
بالذات والذات مستقل في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى
واجب بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واسنادها اليه لا يمكن
فرض عدمها ومن حيثية امكاناتها في حدود انفسها لا يتعلق بها
اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية
لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه
غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به و
متعلق للاضافة وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصل له من نفس

وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شئ آخر فيه وذلك الغير سواء كان
واحدا او متعددا فى حكم امر واحد كلى بهذا الاعتبار وانما التعدد و
الاختلاف بحسب حالهما فى حدود انفسهما وذلك لا يوجب تعددا او اختلاف
في ذاته تع ولا فى صفاته والحاصل ان صفاته تع الاضافية وان كانت
زايدة على ذاته تع لكن لا يحصل بها كثرة فى ذاته ولا ايضا تغير ذاته تع
لاجلها لانها لا يختلف بحسب معانيها فى انفسها حتى توجب تكثر
اعتبارات واختلاف حيثيات فى ذات الاول تع كما ذكرنا والتعددات
والتجددات الواقعة فيها انما فى انفسها او بقياس بعضها الى البعض
واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة
منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملى يتضمن ساير الانتسابات
وهى اما مترتبة ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتيب منوط بذاته و بعد علمه
~~بعد عنايته~~ فلا يوجب تكثرا فى ذاته تع كما لا توجب صدور الاشياء
الكثيرة المترتبة تكثرا فى ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة
ان نسبة الاول الى الثانى اتم من جميع النسب وما يتجدد على حسب تجدد
متعلقاتها المتجددة المتصرمة فى انفسها بالقياس بعضها الى
بعض فلا يوجب تغيرا فى ذاته لانها بالقياس الى ذات
الواجب فى درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرمة بل التجدد والتصرم ان
والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين فى سجن الزمان المطمورين فى كورة
المكان واما الواجب تع فهو ارفع واعلى من ان يقع فى التغير

والتجسم

والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا
مساء يعني ان نسبة ربك المتبرا من وصمة التغير والتجدد الى
جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية فهو مبتهة عن زمانية
ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ فى التعليقات ان الاشياء
كلها عند الاوايل واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان
شئ لم يكن فى وقت انما يكون من جهة القابل فانه كلما حدث
استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك كما تكون
عندنا فصل فى ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات فى وجوده
اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار فى ان موجودية
الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية
كل شئ باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما فى الواجب
او عرضيا كما فى الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كساير المشتقات
لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا بديهى يعبر عنه
بالفارسية هست وليس للوجود عنده قيام لا بالمهيات الممكنة و
لا بنفسه كما فى الواجب عند غيره ولا اتصاف لشئ من الاشياء
بالوجود عنده الا فى الاعتبار العقلى المخالف للواقع كما صرح به فى
تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعرى واتباعه الى
ان وجود كل شئ عين مهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى
الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى لغة العرب كمرادفاته فى ساير

لا من جهة الفاعل م

اذ ليس هناك منع ولا بخل
فالاشياء كلها واجبات لا تحدث
وقتا وتمتنع وقتا ولا يكون هناك منه

انما هى بالقياس الى الاشياء المتعلقة
هى بها المتعددة م

اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود
عرض قائم بالمهية في الواجب والممكن قيام سائر الاعراض بمحالها
والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كك في الممكنات واما في
الواجب فهو عندهم عين ذاته تع يعني ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته
من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف
لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق و
يعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية اصلا
وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل
قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض
والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما
ان كون الشيء اخص من مطلق المهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليها
كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة
لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات ليكون تمايزها بالحقيقة ولا بالفصول
ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص
كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى
المهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود
امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من
الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تع ذاته بذاته

ومصداق

ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع زائد
بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء الانتزاع المحمول في الممكن
ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا
المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة
اخرى ذهبوا الى ان موجوديته تع انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود
عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل
موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا
وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو فمفهوم الموجود
اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحو من الانتساب
فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي
مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منسوبا الى المبدء
لا معروضا له بوجه من الوجوه على ان اطلاق اللغويين وارباب
اللسان ولا عبرة به في تصحيح الحقائق العقلية وقالوا ايض كون المشتق
من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية
لا يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول
وتأصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب
الى اذواق المتألهين من الحكماء وهي غير مرضية عندي لما تبينته

فى موضعه وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق
ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين
ذاته فالمجردات عنده على هذا الرأى وجودات محضة قائمة بذواتها
بدليل لاح له اولا على كون ماهية النفس الانسانى هى الوجود
ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر فى بيان ذلك بقوله واذا
كان ذاتى على هذه البساطة فالعقول اولى ثم من الدائر على السنة
الطائفة المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظ ولا ماهية موجودة
بالوجود او مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب
فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه اذا اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المطلق المقيد الى ه
وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا
القول منهم يرجع فى الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات
وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلى عقلى لا تحقق له الا فى الذهن
ولا شك فى تكثر الموجودات التى هى افرادها وما توهموا من احتياج
الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا فى
ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تقومه
فى العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه

ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها وما يمتنع عدمه ه
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان
امتناع عدمه لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض
افراده الذى هو الواجب كساير اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية
والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته لامتناع
اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لانا نقول الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه ه
لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت
الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظرنا بعد
الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات
الشرعية هو ان موجودية كل شئ كما اشرنا اليه سابقا انما هى بكونه
عين حقيقة الوجود فى الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات
الاعتبارية والمعقولات الثانوية وله حقيقة فى كل شئ هو نحو وجوده بل الحقيقة ه
الخاص وليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون
ولا التفاوت بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة
والضعف والكمال والنقص فوجود كل شئ عين حقيقته فى الواقع
سواء كان الموجود بحيث لا يمكن العقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب
او امكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود فى كل شئ وهو اولى بان
يكون ذا حقيقة من ذلك الشئ كما ان البياض اولى بان يكون
ابيض مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة

وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات
والمهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من
كتبنا ولما كان من الظن ان المص اختار مذهب المشائين القائلين بعروض
الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها متباينة الحقائق ومخالفة للموجود الواجبي
القائم بذاته لا بمهية من المهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا
نوعيا متفقا لا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال
لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود اي المطلق الطبيعة
النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد عن العروض للمهية او اللاتجرد
والعروض لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد والعروض للمهية واقسام
الثلث باسرها باطلة فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال
فان وجب له التجرد ان يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للمهيات
لامتناع تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض
الوجود في المهيات الممكنة محال لانا نعقل مهية الممكن مثل المسبع
اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او السطح المحاط بسبعة خطوط
متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي
فلو كان وجوده اي وجود الممكن كالمسبع وغيره من المهيات
نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة واحدة
وهو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور
لاستلزامه له وكلام المص في قوة قياس اقتراني من

الشكل

الشكل الثاني فعلى هذا الا يتكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع متصور
ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يق انا نعقل المسبع مع الغفلة
عن وجوده او يق انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده
فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان
ثبوت الشيء لنفسه ضروري وايضا الحمل في الاول غير مفيد وفي الثاني
مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل
انما يتم اذا كانت المهية معقولة بالكنه اقول ليس كذلك لان المسبع
وغيره من الاشكال مهياتها مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا و
الاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات من
النفس وكذا القول في كثير من المهيات التي تحصل صورها في العقل
بالنظر او بالبديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة
من الشيء في الذهن فهي بنفسه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها
لشيء آخر فذلك الشيء وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول
صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن غير هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول
صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشيء من الاشياء سواء
كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لامحة
مهية من المهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة بكنهها و
يمكن لنا الشك في وجودها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل
المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جائز و

واجيب عنه بان المطلوب ههنا دفع الايجاب الكلي وهو ان وجودات
الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف في هذا المقصود
لا في المقصود واثبات وجود الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجود
وهذا انما يثبت لو ثبت عروض الوجود في الممكنات كلها والمثال الجزئي
لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة
المص هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات
بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب ان
يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود المطلق للمهيات
بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي بيان ذلك ان نحو موجودية
الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشيء
الخارجي لا يمكن الا بحصول مهيته في الذهن من دون وجوده الخارجي اذ لو تصور وجوده
او نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشيء
من حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن ولزم ايضا ان يترتب
على الشيء الذهني اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون
والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع فح نقول
لو اريد بالمهية التي حكم بها انها معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم
انها معقولة بالكنه وان اريد بها المهية الحاصلة في الذهن او المطلق
فمسلم انها معقولة بالكنه لكن قولهم مع الشك في وجودها او
الغفلة عنه غير مسلم ان اريد منه اعم من الوجود الذهني والخارجي وان اريد

من

منه الخارجي فيلزم زيادة وجوده الخارجي للمهية العقلية لا زيادة الوجود المطلق لا زيادة للمهية الخارجية وهو
للمهية المطلقة على ان معنى كون المهية موجودة في الخارج عندنا هو انتزاعها
من وجود خارجي وفهمها عنه وحملها عليه حملا بالذات وبالعرض كما
علمت من طريقتنا وان وجب للوجود الذي يجب طبيعة النوعية اللاتجرد
وعدم العروض للمهية لما كان وجود الباري مجردا اذ مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف ولا يتخلف هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري
ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه ورائه الوجود شيء
يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو مح وان لم يجب له اي
للوجود من حيث حقيقته وذاته شيء منهما كان كل منهما من التجرد واللاتجرد
ممكنا فيكون كل واحد منهما لامكانه وعدم لزومه معلولا للعلة فيلزم افتقار
الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف
بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات
بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام المقول
عليهما قولا عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف اتمامه على ان الطبيعة
النوعية لا يختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام
بالذات والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه
في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الذاتيات هي
ان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص
اولا على الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء

معتبرا فی المهیة اولا وعلی الاول لا یکون الاضعف من تلک المهیة ضرورة
انتفاء المهیة بانتفاء جزئها وعلی الثانی لا یکون فی الذاتی بل فی الخارج
وهو خلاف المفروض و ذلک فاسد بوجوه الاول انه مصادرة علی المط
اذ الکلام فی ان التفاوت بین شیئین قد یکون بنفس ما وقع
فیه التوافق بینهما لا بما یزید علیه ولا بما یدخل فیه والحاصل ان المشهور
عند الجمهور ان کل متمایزین فی الوجود الخارجی والعقلی فتمایزهما و
افتراقهما اما بتمام مهیتهما او بشیء من سنخ مهیة کل منهما کالفصل بعد
الاشتراک فی جزء آخر کالجنس او بامور عرضیة بعد اتفاقهما فی تمام
الحقیقة المشترکة بینهما وههنا نحو آخر من الامتیاز ذهبت الیه
فلاسفة الاشراق وهو الافتراق بکمال ونقص وقوة وضعف
فی نفس المهیة بما هی بان یکون نفس المهیة مختلف المراتب بالتمامیة
وعدمها ولها عرض بالقیاس و ماذکره فی دفع النقض فی بعض الحواشی
للتجرید غیر دافع له کما یظهر لمن راجعه الثالث انه معارض بالخط المستقیم
الطویل والقصیر فان التفاوت بینهما بنفس الخط الذی هو واحد نوعی
بالاتفاق الرابع ان الاختلاف بین السواد بین الشدید جدا والضعیف
لیس بامر خارج عن السواد وهو ظ فهو اما الفصل او نفس السوادیة
المشترکة علی تقدیر جنسیته والا لم یکن ممیزا لها کما علمت مرارا ان
الفصل عرضی لمهیة الجنس ومفهومه خارج عنها فی له بالقیاس الی مهیة الجنس
کما فی سایر العرضیات فاذا کانت التمامیة والشدة فی السواد

الی مرتبت نفسها و راو ما بها من الوصف
بالقیاس الی افرادها المتضمنة لها و
لغیرها من الفصول والتوارض والدلیل
المذکور لا یفی بذلک التی هی الذی
هو کلی بخلاف الثانی انه منقوض
بالعرض م

الاول بط فتعین الثانی وهو المط بیان
بط الاول ان الفصل الذی یمتاز
احدهما عن الاخر لیس بعوم لمهیة
السواد المشترکة

من جهة الفصل الذی معناه غیر معنی السواد فیکون التفاوت فیما وراء
السواد وقد فرض فیه فلئن قیل ان الذی یتفاوت بالتفاوت علی الافراد
هو العرض المحمول کالاسود علی معروضات مبدا الاشتقاق کالسواد
وهی الاجسام فی مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها علی فرد من افراد
المبدا التمامیة فی حد فردیة الغیر المشترکة وبعض آخر علی فرد منها
لیس کذلک بحسب نفس فردیته ایضا من دون التفاوت بین
افراد المبدا بالقیاس الی المفهوم المشترک بینهما فطبیعة السواد
علی التواطؤ فی افرادها الشدیدة والضعیفة مطلقا وانما المشکک
مفهوم الاسود علی معروض الفردین المختلفین شدة وضعفا فی
حد هو بینهما الفردیتین وفصول السواد وان کانت مهیتها بحسب
ملاحظة العقل غیر مهیة السواد الذی هو الجنس لکنها لما یصدق علیها
معنی السواد الجنسی فالتفاوت بحسبها لا یوجب ان یکون متفاوتا
فی غیر معنی السواد قلنا ان القول بان الشدید من السواد والضعیف منه
لیس بینهما تفاضل فی السوادیة ولا اختلاف فی حمل السواد علیهما
بوجه بل التفاوت انما هو بین الجسمین المعروضین لهما فیه
لا غیر بعید من الصواب کیف واذا کان الاختلاف الذی بین
المبدئین موجبا لاختلاف المشتق علی المعروضین فلم لا یکون
ذلک الاختلاف مقتضیا لاختلاف صدق المبدا علی الفردین
فان قلت ان ذات الشیء وحقیقته ان کانت هو الکاملة

فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كل من
المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك الحقيقة بعينها
قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما
الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد و
الناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج
فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان
ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد
تجريده عن الزوائد والمشخصات اما انه مطابق للكامل او الناقص
او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا
الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة
الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلي الطبيعي
على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات دون
المشكك فان المهية اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة غير
متفاوتة منحصرة في المتواطئات والمشكك ليس من هذا القبيل
بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن
شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا
جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن
ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا
حال مرتبة اخرى ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة

عن

عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص
بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى
جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع المشتركة في سنخ
واحد مبهم غاية الابهام وهو المبهم بالقياس الى تمام نفس الحقيقة
ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد
بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع
الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة من السوانح العرشية
المذكورة هناك في اثبات التفاوت في الذاتيات التي هي كاجزاء
الزمان تحت هذه المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات
لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في هذا الفصل على
نفي زيادة حقيقة الوجود للمهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتا
في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى
حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول كيف والمهية الجوهرية
كالانسان وغيره قد يوجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في
المحل مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الامر المصدري البديهي المتصور
من اوائل العقليات الذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة
الذوات والحقائق بل هويات التي ليست امورا زائدة على حقيقة
الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في سنخ
الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء الاختلافات

ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب
لا جنس لها ولا فصل لا عرض لها الكلية
م

التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والشدة والضعف
فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع
الموجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات لنور
وجوده وبحر جوده وكذا كل من الموجودات العقلية متقدم
على قابلية ووجود الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود المفارقي
اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود
نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة و
الزمان والعدد واشباهها من ضعفاء الوجود اخس الوجودات
العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في صف نعال
مجلس الافاضة والجود والمشاؤن اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم
على الهيولى بالطبع والهيولى والصورة متقدمان على الجسم الطبيعي
فليس مرادهم ان مهية شيء من تلك الامور متقدمة على مهية الاخر
وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه مقدم ومتاخر بل المقصود ان وجود
ذاك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر والكمال
والنقص في الاشياء بسبب الوجود في الوجودات بنفس هوياتها
العينية لا بامر آخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور
وقوع آخر في مرتبة والا وقوعه في مرتبة الآخر سابقة ولاحقة واشد
المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في
الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين

ذاته

ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود
فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له
وجود زايد وكذا يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا
محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان
حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور
حقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية
وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بمهيته التي هي عبارة عن الانية
لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية
للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بما مر من انا نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك
فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان
فالوجود زايد على المهية الزمهم بعين هذه الحجة بقول ان الوجود ايضا
كوجود العنقا مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج
الوجود الى وجود آخر فيلزم منه ترتب الوجود امعا الى غير النهاية لكن ما اوردناه
عليه يجري مثله في حل الحجة فينهدم الاساسان فصل في ان الواجب
لذاته عالم بذاته اي الواجب مجرد عن المادة وعلايقها اذ لو لم يكن
مجردا عن المادة لكان اما نفسها او حالا في محل او يكون نفس المادة
القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخلو من احد هذه

ا ذ كلما حصل في الذهن م

الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامها
التركيب المستلزم الاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في الحق البارئ تعالى
واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها
بل بما حل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية و
التحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف
وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وعوارضها
وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية
عالم بذاته اشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القائم
بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور
العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة بالمواد و
كل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم
حصول حقيقة الشيء المجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة
الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم
ان كان هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها
وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام
بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا
لامور غريبة عن هيئته مقارنة موثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج
لامور غريبة موثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت
عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع

الاول

الآخر واما ان يكون مجردا عنها سواء من الاغشية والملبوسات كالانسانية المطلقة
المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين
والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع
خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة
يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدادية تلحقها
والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة
منشأها الهيولى الجسمية فكل ملتبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي و
العلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام
كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما
سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما مجرد عن
بعض ما يقارنه مقارنة موثرة الاول يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء
كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما
فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وعلائقها شديدا او ضعيفا
فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها
عن اللواحق من اللون والوضع وغيرها بل مع هذه اللواحق ومع
وقوع نسبة بينها وبين المادة اما الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة
عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية
واما الوهم فانه قد يتعدى تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد
لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة اذا عرض

بها ان يكون فى مادة فهذا النزع والتجريد اشد استقصاء واقرب
الى حق كنه الشئ وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك
لا يجرد الصور عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها جزئية وبالقياس
الى المادة المخصوصة وبمشاركة من الخيال واما القوة العاقلة فالحال فى الصور
المستثبتة فيها اما صور ليست مادية فى نحو من انحاء الوجود اصلا
واما صور ليست مادية فى ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة
او صور وجودها الخارجى وجود مادى ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة
وملابسها وعوارضها تجريدا تاما ونزعا محكما حتى وصلت الى حاق
كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا
كان وجوده الادراكى مع عوارض المادة كان محسوسا معقولا لمصادقته
عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على كثيرين واذا كان فى جوهر
غير جسمانى كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك
اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة
تحل فى مادتها اذ لو تحل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة
قوام ووجود دون المادة فلم تكن جسمانية هف فلزم من ذلك
ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من العوارض
التى توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسى
تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امورا مادية من اللون
والوضع وغيرها فهى لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة

ونحوها

ونحوها بشبهها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت
الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك
قلت لانه اذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان
بعدم رفعها عنه كما ان المتخيل لا يخرج من اقتران عوارض الغريبة مؤثرة
فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا من
تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حتى كونه معقولا فقد
تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون
الشئ مجردا بالكلية عن المادة سواء كانت بحسب ذاته او بتجريد مجرد
اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشئ متعلقا تعلق والكان
مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام
ونزع محكم وساير الادراكات بحسبه بتجريدات ناقصة متفاوتة
المراتب ولما كان مدار العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبى
المدرك والمدرك وكل ذلك ذات يكون فى غاية التجرد والتبرى
عن المادة وملابسها وجودها فى غاية الاستقلال العقلا وعما
سواه فيكون عالما بذاته علما تاما فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المط
فوجوده الذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق فى الوجود
عن المادة والفرق بين البارى تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم
وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة
الوجود على الماهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كانه

تجسم او جسما اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت صح

بها نوع بها صح

عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى واعترض الامام
الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد
بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان تعقلها
لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان عقلها عقلها عاقلة لذواتها تحتاج
الى التجشم اقامة البرهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها
وكذا ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل
يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده
لشيء له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود
العيني غير موجود لشيء آخر بل يكون موجودا لذاته فاذا حصلت مهيته
في عقل آخر صارت بهذه الاعتبار موجودا لشيء آخر لا لذاته فلا جرم
صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن مهيته بهذا الاعتبار
اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك
العاقل بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة
لذاتها فكيف عقلها ذلك انها عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار
غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة
له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها عين وجوده الى حصل له
في الخارج لا عين مهيته في نفسه ولا عين وجوده لشيء آخر فلا يلزم
ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون
وجوده مهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه

وليس كل ما ادرك اثبات كونها عاقلة لذواتها

كان معقولا لذاته

في ذهن

في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل لجاز ارتسام
وجه من وجوهه لكونه واجبا الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم من
تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل
يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق
الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة اما بعد العلم
بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل لحصول ذلك
الشيء له واجاب فيه عنه بعون ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي
وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة
فاذا تحققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات
يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نشك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه
ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك
التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته
وعين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول
والعلم فتنحسم مادته بما ذكرناه لا بما ذكره هداية لما ذكر ان الادراك هو
حصول حقيقة الشيء عند المدرك لما كان مظنة ان يتوهم الادراك بهذا
المعنى من مقولة الاضافة والانضياف يقتضي مغايرة المتضايفين و
يلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته
فيبطل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته تم على التقدير
كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك عند المدرك فان الشيء

هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بذاته مغايرة

الادراك

انما تمثل لغيره فاما النفس فذلك غير معقول فاورد بهذه الهداية لدفع
هذه الاعراض فقال تعقل الشي لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول
وذلك لان العلم حضور حقيقة الشي مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك
وهذا اي حضور حقيقة الشي مطلقا اعم من حضور حقيقة الشي المغاير
ولا يلزم من كذب الاخص الذي هو حضور حقيقة الشي المغاير كذب الاعم
الذي هو حضور حقيقة الشي مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم
ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشي معقولا
هو ان يكون ماهيته المجردة عند شي وهذا اعم من كونها عند شي مغاير
لها فان الكون عند الشي اعم في المفهوم من الكون عند شي مغاير ولقائل
ان يقول هذا بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون
عند الشي حالة اضافية فلا يعقل الا بين الشيئين اثابت لو ان قائلا
يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشي محركا لنفسه
وكذلك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشي
موجدا لنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول و
الاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي
التقدم وتقدم الشي على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم
الشي بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع
في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية
بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات

والجهات

والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير
بين العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد
للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان
للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشي بنفسه قال
الشيخ الرئيس في كتبه كون الشي عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك
اثنينية لا في الذات ولا في ذات واحدة والاعتبار واحد لتقديم
تاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شي واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة
الشي مرتين ثم اورده المص دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل
والمعقول بقوله لان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان
يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اي وان تغاير الكان له اي لكل واحد من الناس
نفسان احدهما عاقل والاخر معقول له اخلف اي تعدد النفس للانسان
او لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة فصل في ان الواجب لذاته
عالم بالكليات اي بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن الماهية المادة
ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما
بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اي سائر المعقولات
في النفس اي في العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول
في العقل المجردة عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد سائر المعقولات عبارة
عن حصوله معها في العقل وهذا مقارنته اياها في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه
سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وبالنظر

الى مهيته سواء كان فى العقل او فى الخارج لعدم توقف الصحة المقارنة
المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة في العقل دون الخارج لزم
توقف صحة مقارنتهما المطلقة على حصولهما معه فى العقل الذى هو المقارنة
المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشى بنفسه بيان ذلك انه لا يرتاب
ان صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة
لكونها اعم متقدمة على المقارنة فى العقل وشرط المتقدم شرط
للمتاخر فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت
المقارنة في العقل مشروطة بالمقارنة فى العقل وهذا هو اشتراط الشى
بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية فى الدلالة على صحة
طبيعة المقارنة من حيث المهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح
على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات
يستلزم صحة المقارنة الخارجة بينهما وهو مقارنة المعقولات فى
الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما به فثبت ان كل مجرد قائم
بذاته يصح ان يكون عالما بساير المعقولات قال بعض الشارحين
وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم
من المقارنة صحة المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص فيجوز ان يصح
لذات المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط اعنى المقارنة العقلية
فاذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها

الذى

الذى هو الوجود الذهنى او لوجود مانع بها الذى هو الوجود الخارجى
على التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى
الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع توقف صحة
المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة اقول اما الجواب عن
الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام
وشى زايد عليه الذى باعتباره يتحقق الخصوص ضرورى وان كان
بحسب الذات متقدما على العام كما فى العرضيات وذلك
القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثانى فانه اذا جاز اتصاف
العام الشى ولو فى ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشى لذاته الا لمانع
خارج عن ذاته اذ كلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها
مطلقا والامور الخارجة عن المهية الغير الملازمة لها يلحقها من جهة المادة
واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث
فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة
الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة
بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة
عليها كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل المذكور وجوه اخرى من الايراد
احدها ان من جملة عوارض المهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى
العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعا

بحثه وهو حصول المعقولات فى المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين لا فساد وذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة

ذاتيا متعلقا بهذا النحو التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول في العقل
من قبيل الاوصاف الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج
فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيهما
ان لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظي
كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذي وضع
بغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير زماني فيجوز ان يكون المقارنة
بين الصور الذهنية نحوا آخر والمقارنات بين الخارجيات نحوا آخر
بحيث لا يتحقق بينهما جامع مشترك فلا يمكن مقايسة احدهما للآخر
لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثهما ان ما قالوه
لو كان حقا لتم استدلال كل مجرد عقلي على افراد غير متناهية في الخارج ^لزم^
بمثل البيان المذكور لكن التالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه
فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول
ههنا كل عقل يجوز لها الاقتران لافراد كثيرين لكونه مفهوما كليا في الذهن
وثبت صحة الاقتران مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا ^الذهني ثبت صحة الاقتران^
من الاقتران المطلق الذهني وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم
نتمم الدليل بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده
لفقد الحالة المنتظرة في المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر صالح
توجب التعلق بالمادة وهو ممتنع فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه
على تعدي ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية الى ما يلحقها في الخارج

فاسد

٢٢٣

فاسد عندنا فالاولى ان نتمسك في هذا المطلب بدليل آخر وكل ما يمكن
للواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة
فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف لما مر من انه واجب
من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد
فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة
لتوقف الحصول على الاستعداد له مادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هف
فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصل ولو جعل
المص الكبرى ههناك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات لينتج القياس
بعد اثبات هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل سائر
المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده
الى آخر الدليل لكان له وجها ايض لكن على اي وجه كان لابد في الدليل
من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له
فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المص اختار في علم
الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام
صور الموجودات في ذاته تعالى كما نسب لافلاطون وارسطاطاليس
وهو الظ من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار
وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما
يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة
الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة

وقد لا يستفاد الصور المعقولة من الموجود بل ربما يكون الامر بالعكس من
ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة
علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت
فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة
الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية
فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي
نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود
والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا
الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة
تحركه من العضلات والرباطات وغيرها الى انقياد مادة لقبول تلك
الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج
عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته
وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع الصور الموجودة
الخارجية الصور المعقولة عنده على النحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه
فالعالم الكتابي بازاء العالم الربوبي والعالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان
الباري يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على
عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من
جميع الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان يقبل الهيئات الاشياء وكان
فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره

مدخل في تتميم ذاته وهذا محال فيجب ان يكون من ذاته بما هو الاكمل لا من
غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له تعالى قبل وجودها لا من
وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله تعالى بما سواه والمتاخرون
عن آخرهم انكروا ذلك وشنعوا بوجوه عليه منها ما اورده ابو البركات
البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من
الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا
للاشياء فان فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون
لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء
فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة
ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس معنى الاضافي ولا ريبة في انها بهذا
الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد
بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به و
ليست تلك المعاني بالاول الاعتبار من صفة كمالية لذاته تعالى بل
باعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده
جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء
وعلى هذا القياس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية
لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل متوقف على كونه فاعلا
مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فكذا انه في العلم ان يجعل
المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب عنه

وهو قوله فان قيل لو كان البارى عالما بالشئ وارتسمت فيه صورته لكان
فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فيحتاج الى فاعل
وفاعلها ان كان غير ذات الواجب تع لزم احتياجه الى الغير في اتصافه
بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تع وقابلا لها لقيامها به
وهو محال لامتناع كون شئ واحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي
يستعد للشئ والفاعل هو الذي يفعل الشئ والاول غير الثاني لامكان
تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون
فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا
الفعل للفاعل قد يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو — والقبول للقابل لا يكون في غيره
كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل
والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصدور بالامكان والقوة ونسبة
الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل
للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شئ لذاته ما اقتضاه لذاته فهما
جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مستعدا
للشئ الصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة
وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة
لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفى في الجواب بمنع تعدد
جهتي الفعل والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونها مستعد الشئ انه لا يمتنع
لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك المتصور

فلم قلتم

فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع على الشئ تصوره بامر
آخر وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها
في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات
مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا يساعد
الا نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان
للجهتين في الذات المكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال التجددي هما
مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوائل هذا الكتاب
لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان
وقع في عبارة المص بالمعنى الآخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين
المعنى بل للقابل ان يقول حصول صور الاشياء في ذاته تع من لوازم
ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل
الذات وجودا وعدما فان كان الذات مجعولة كانت لوازمها
مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها
غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات
ان كانت الصفات عارضة لذاته تع فوجود تلك الصفات
اما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك
فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد — الصفات
فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك
الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح يكون ذاته موضوعة

لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف
بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا
الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر له هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه
وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان
حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من
حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه
تلخيصا فقد علم ان جهتي القبول والفعل ليست مما يوجب التثنية في
الذات ولا تنوع الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر
وليس من شرط القيام التأثر بل قد يكون بلا تأثر كما في لوازم البسائط
فان قيل لا نم وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون عللا
للوازمها مركبات فيكون فاعليتها لجهة وقابليتها لجهة اخرى فلا يلزم كون
الشيء فاعلا وقابلا لجهة واحدة قلنا في كل مركب تحقق امر بسيط ولكل
واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او موجودا
وايضا للمركب ايضا جهة وحدة حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها
واللازم الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه والا لكان
حاصلا قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف
بتساوي الزوايا القائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد
او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء

باعتبار

باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين في الجواب
ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك
بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول
ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة
الواجب الى الاشياء عنده ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل
شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلف الحيثيتان فيه فهما اما
ان يكونا عارضتين له او مقومتين او الواحد منهما مقومة والاخرى
عارضة وعلى التقدير ان يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين
فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول
انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى
لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها
ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتبيين
مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه
تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول
في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول
موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول
غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء

والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعم وافلاطون القائل بقيام صور المعقولات
بذواتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون
بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن
التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق اما من التزام
كون ذات الباري قابلا وفاعلا للمامر واما من لزوم اتصافه تعالى بصفات
حقيقية فبان تلك الصورة العقلية ليست صفات كمالية له بل هي معلولات
لذاته بعد تمامه وكماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته
وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها
ولا يكون هي كمالات لذاته تعم وليس علوه الاول ومجده كما ذكروا
تعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه
ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في
التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعم وان كانت اعراضا موجودة
فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه
كونه مبدا اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا
تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها
او يتصف بها بل كماله في ذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ذاته
توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر
عنه هذه لا لانه محلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى
فبما ذكره الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه

الكثرة

الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتب سببي ومسببي لا زماني
فلا يثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات
المتكثرة عنه تعم لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة
على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما تترتب
عنه على وجه لا يثلم بها الوحدة لجهة فتلك الكثرة ترتقي اليه وتجمع
في واحد محض فهي كثرة بعد ما اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب
مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب
الوجود مبدا كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة واما من استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته
فان اراد بعدم مباينته له تعم حلول صورته في ذات الواجب تعالى
فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني
بالصور المرتسمة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب تعالى
على ان صدور كل معلول عنه تعم انما هو بتوسط الصورة السابقة عليه
فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل
وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعم
لانها عقلت فلا يخلو اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى
فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكانا قلنا عقلت لانها عقلت
او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر

وابى على من ان هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها
لانها تتميز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهى من حيث هى
موجودة معقولة ومن حيث هى معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان
الصور الصادرة عنه اذا كانت خارجية يحتاج فى صدورها الى
صورة اخرى عقلية واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج فى صدورها
الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى
اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات
قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور فى ذاته تعالى
على الترتيب العلى ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هى علة
استكماله نعم لحصول صورة ثانية لا تنفى الصورة وان كانت
فى ذاته فليست كمالا له لانا نقول هى من حيث كونها فى ذاته لما
كانت الممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان
كون ذاته بالقوة نقص لذاته وصفاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها
فيكون وجودها كمالا له ومزيل النقص مكمل فالصور السوابق تكون مكملة
وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته
اشرف من كل شئ هذا حاصل ما نقض به القائلين بارتسام
الصور فى ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانتقاضه
بصدور الموجودات الخارجية عنه لاجراء خلاصة الدليل فيه بعينه
كما يظهر بالتامل واما ثانيا فلان امكان المعلول فى ذاته لا ينافى

الجابر

الجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصورة من جهة المبدء ووجوبها
مترتب على وجوبه وليس هناك فعل ولا قوة اصلا ولا للملك
الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدئها الاعلى والانفعال انما يلزم
لو انتقل ذاته من معقول الى معقول آخر كما فى العلوم النفسانية او لعقل
معقولاته على ذاته من غيره كما فى العلوم المبادى واما اذا كانت المعقولات
لازمة لذاتها كما فى لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال شئ اصلا ومنها
ما ذكره العلامة الخفرى ردا على انكشاف الكل القابل بالصور المرتسمة فى
ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام المثبتين بقوله اولا ان فيضان الصور
اما بالعلم المقدم اولا فعلى الاول يرد ان العلم المقدم الذى هو عين
الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان
الصور العلمية قبل الايجاد العينى وعلى الثانى يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى
ابدع الاشياء لا لعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف
وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او عرض فان كان الاول لزم ان يكون
موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم والكلام فى ذلك كالكلام
فى اصل الصور وان كان الثانى لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات
محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات محلا لها لكونه غير متاثر
عنها قول بكونه جوهرا كباقى الممكنات ولا اخفاء ايضا فى ان علم واجب
الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان
تلك الصور فعلى تقدير انحصار علم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم

ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتاثير ولحوق تحققه كما مر انتهى
اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور
الموجودات العينية عنه تع الا عند من يجعل علمه تع بالاشياء الخارجية
مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقايلون به طايفة
اخرى يجعلون نفس موجودية الاشياء في الخارج مستندة الى جاعلها
وقيومها مناط معقوليتها ولا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار
واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا يكتفون
به في صدور الموجودات عنه تع بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية
لئلا يكون صدور الموجود الخارجي عنه تع بلا امتياز سابق عنده او ارادة
مقدمة منه الثاني انه قد سبق ان علمه تع بتلك الصور القائمة بذاته
عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم
عين المعلول الموجود لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم
سابق تفصيلي به فلا يتاتى قوله وبذا اقول بان الله تع ابدع الاشياء
لا بعلمها الثالث ان قوله بهذه الصور اما جواهر واما اعراض الى اخره غير موجه
فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية
فلا تستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض
قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره الرابع
ان استدلاله على ان علم البارى بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا
لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تع بتلك الصور عين

فيضان

فيضانها عنه معقولة لا انه تابعة لذلك وان كان مراده ان نفس تلك
الصور ليست كمالا ومعقولة ومن الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور
في علمه تع بها دون ان وجود تلك الصور صدورها ليس كمالا لها بل كماله في
انه يتبع عقله لذاته عقله للاشياء الخارجية عن ذاته الخامس ان قوله
فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون
للذات علم هو كمال ذاتي ليس بقادح فيما هو بصدده اذ لا ينحصر علمه تع عندهم
في الصور بل يثبتون للبارى علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط
الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من
الشفا وكيف انكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تع بحيث يصدر عنه
المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال
القادحين في تقرير رسوم المدركات في ذاته تع مع ما سنح لنا من الدفع
والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذي تراه وتعتقد في ذلك من
الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول الفساد والبطلان بوجوه اخرى
غير ما ذكر الاول ما الهمت به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها
في ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له
او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث
اذ لا يتصور للواجب تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي
هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية
اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه

لان الجواهر الحاصلة في ذاته نعم على الغرض المذكور جواهر ذهنية وكذا
الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل فيما يعرض لها في الخارج تحت مفهوم
العرض كما سلف تحقيقه فلا بد هل وتامل فيه الثاني ايضا وجه الهامي لستدعي
مقدمات اولها ان العلم التام لشيء من انحاء الوجود لا يحصل الا بحضور
ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له بل الامثال له اصلا
وانما مثاله نفسه بخلاف المهية فان لها مثلا لا مطابقا لها في حقيقته و
بعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن
حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي
من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم
الارتسامي بحصول صورة من مهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة
المهية وانحفاظها وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير الوجود
او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية
عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان
العلة من حيث وجودها مما يؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان مهية
العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لمهية المعلول
كذلك اللهم الا في لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها
انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها
كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم بمهية العلة التامة مطلقا يوجب
العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة اي من حيث

موجبيتها

معروضيتها لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولان العلم بها
من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه
حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم المهيات وعلى الثاني
والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فايدة
فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة متادية لمعلولها
الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها بحيث يكون ايه حيثية لها
مدخل في تتميم عليتها ماخوذة معها داخلة فيها وايه حيثية غيرها خارجة
عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام
الجهات والحيثيات التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته
موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته بلا اعتبار اخر علة وموجبا
لمعلول خاص فمن علم بعلم تام كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه
تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه في نفسه الذي من
توابع كون علته في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم مهية
علته التامة بما هي علة تامة له فكذلك العلم به من لوازم المهيات امور
اعتبارية قلت المهيات على ضربين مهيات غير انيات ولا ماخوذة
معها شيء منها ومهيات هي نفس الانيات او ماخوذة معها شيء
منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية
الوجود في لزومها بخلاف الضرب الاخر منها فانها لوازم الوجود الخارجي
الذي هو عين المهية او معتبر هو معها شيئية به اذا تمهدت المقدمات

مهيته العلم بالعلة فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم م

المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعـ بوجوده الذى هو
عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم
ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما هى
معلولاته على النحو الذى حصلت منه تعـ اى يجب كونها موجوده لا بمجرد
مهياتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها
لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست
صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها
صادرة موجودة فى الخارج ليست الا بنفس حصولاتها الخارجية
لا لحصول مهياتها فى ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او نفسا
فلكيه فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها بانفسها وبوجودها
الذى به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت
ان علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على وجه الجزئى الثالث
انه يلزم على تقدير كون علمه تعـ بالارتسام صدور الكثرة من الواحد
الحقيقى بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدأ
الاول تعـ مسبوقا بسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم
ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة
اخرى وهى صورة المعلول الثانى فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار
صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال يعلل
ذاته تعـ من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه

بذاته علة

بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى هذا انفسخت قاعدتهم من ان
علمه تعـ بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المعلول
الاول وعلمه تعـ به فى درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما حملهم
الى اثبات الصور فى ذاته تعـ الا كون علمه بكل شئ سببا لوجود ذلك الشئ فى الاعيان
ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبة لوجوده
فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعـ علة لذات المعلول الاول
وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين
يلزم التركيب فى ذاته وان كانت شيئا واحدا وحقيقة واحدة
يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية
واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار توجب وحدة
المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران
تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله فى الوجود ومفارقة
الثانى لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات
والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين والقاعدة القويمة كيف
لم يتم اعماله فى انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعـ بذواتها
بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية
عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم الله تعـ بالماديات
وهو غير مرضى بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودى والحضور العينى
على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت

ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية
وادراكاتها الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عنه ثم منكشفة
عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود والعيني
لا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل على
ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدسة عن
الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير
في علمه ثم مطلق غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذاتها
وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ
العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور كما وقعت
اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب ثم مستعذرا بان
هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل
التغير انما يكون بالنسب والاضافات الاعتبارية ومثل ذلك مثل
من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة وسطرا
بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف
ما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب بعد

وتقرير

وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي
ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك
وعلا علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله على الوجه الحق الذي
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا
طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في
هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق
القواعد الدينية متبرئا من المناقشات ومتنزها عن المؤاخذات
في اعلى طبقات القوى الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة قل
من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه وما هو الشيخ الرئيس مع جلالة
قدره ونباهة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به
ذكاء كيف ذل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام
الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كونه مبدأ عامة واوائل معلولاته امورا زائدة
ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم
في الوجود يجب ان يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا و
آكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتأخر منها في الوجود
والانصاف ان طريقة الشيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق
من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كارتسام
الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التي قال
بها افلاطن الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه

فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات سواء
نسب الى الخارج كما زعمه المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض المشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف محيى الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق
صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر
المتاخرين وتلك الطريقة على اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق
مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء
الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض
الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية
مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها
او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى
محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء
عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ
عن شئ وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع
الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدرته فان النور فياض
لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء
عنه نفس حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء
فقط بها تصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها
في التحقيق فهذا مذهبه في علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين الامام
المشائين في الخلسة الملكوتية انما يتأتى بان يبحث الانسان اولا

في علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته
وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدء
الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق
الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها
لا يزيد على ذاتها والا لم تشر الى ذاتها بانا اذ كل صورة زائدة
عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها
لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بجميع كليات
فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس
لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة
عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان
يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها
ادراكها الخاص وقواها الى صنه وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان
الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس المستخدم للمفكرة
في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات
ويستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل
الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها
هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى
الباطنة وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس سائر
القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة

فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات سواء
نسب الى الخارج كما زعمه المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض المشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف محيى الدين العربى وتلميذه الشيخ المحقق
صدر الدين القونوى على ما نقل عنهم او العلم الاجمالى الذى اكتفى به اكثر
المتاخرين وتلك الطريقة على اثبات علمه تع على قاعدة الاشراق
مبناها على ان علمه تعـ بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء
الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض
الخارجية او بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للاشياء الادراكية
مستمرة كانت كما فى المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها
او غير مستمرة كما فى القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعـ
محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن فى علمه بالاشياء
عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ
عن شئ وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى البصره لا ان بصره يرجع
الى علمه كما فى غير هذه القاعدة ونوريته لنفس قدرته فان النور فياض
لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء
عنه نفس حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء
فقط بها تصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هى عنها
فى التحقيق فهذا مذهبه فى علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين الامام
المشائين فى الخلسة الملكوتية انما يتاتى بان يبحث الانسان اولا
فى علمه

فى علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقى الى علم ما هو اشد تجردا بذاته
وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدء
الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق
الظهورى اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها
لا يزيد على ذاتها والا لم تشير الى ذاتها بانا اذ كل صورة زائدة
عليها وان كانت قائمة بها فهى بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها
لذاتها على الوجه الجزئى اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بجميع كليات
فهى لا تمنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس
لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة
عليها مرتسمة فى النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان
يكون النفس محركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية وليس لها
ادراكها ببدنها الخاص وقويها الى صفة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان
الا ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية والنفس المستخدم المفكرة
فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات
ويستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل
الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها فى نفسها
هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى
الباطنة وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذى هو رئيس سائر
القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة

فكذلك حال سائر المدركات الجزئية فالمدرك للقوى الخادمة و
الجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات
انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا الصور اخرى وذلك
لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها
على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت
النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها
اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى
ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا
بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياجها الى قبول
صورته والانفعال عنها فالقبول جهة النقص والقهر جهة الشرف
ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة والانفعال في بعض الاشياء
كالسماء والكوكب وغيرهما لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة
لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور الاشياء
لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة
عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المشتملة في قواها محجوبة عنها ولا
بدنها الجرمي مختفيا عليها لكونها نور الذات قاهرا عليها فالوجود المجرد الواجب
اذ هو في اعلى مرتبة النور والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله
اضافة الى علية الثابتة الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم
والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها

وما تخيلها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية
فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد
على حضور ذواتها والعقول القادسية والذوات الجرمية سواسية الحضور
لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا
ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد
اضافة لظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست
بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها
كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو
الباصر فيقع به اشراق الحضوري للنفس لا غير فاذن اضافتها لكل
ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته
وكذا التجدد لها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في
مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء وثاقتها وعظم شرافتها من
اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور
المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل
اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة
اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل
منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه
وان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون

صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في علم الارتسامي
واما العلم الحضوري الاشهودي فان حصل فينا فلا بد من حصول شيء
لم يكن شيئا حاصلا فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من
غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية وتقسيم
العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي
هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي تكفي في العلم
بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات او التصديقات
او التصديقات في شيء والمشاؤون وغيرهم لما لم تيسر لهذا الشيخ (لهم ما تيسر)
العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم كالمبهوتين في
علم الله فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا او خسر خسرانا مبينا
ومنهم من جعله صورا معقولة قائمة بذواتها ومنهم من قال باتحاد
الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده
بالصورة تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان
صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون
في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها في بعض الموجودات
وتارة يقول في صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي
فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات
الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة
في حقيقته ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة

الطوسي

الطوسي ان اثبات الصور في ذات الله قول فاسد ومذهب
باطل ناقصة وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاهدته
نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا واذا تاملت طريقته تاملا شافيا
وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي تقول بصحتها كل من
سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن يجعلها هذه
يجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم يجعل
الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناط لعلم الله تعالى بالاشخاص
المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت
من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية يعرف
كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية
التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون احتياج الى ان يكون
فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته
كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية
بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي
المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة و
النفوس العالية باطل عنده واستدل عليه في حكمة الاشراق
بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما
تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور
العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فينتهي الى ان

يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تع بل لا تكثر في ذاته تع عنه علوا
كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المتقن للعلم السابق
كيف يصدر عن المبادي مع عدم انتقاشها بصور الكائنات الموجودات
المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول بالبخت والاتفاق
قلت وقوعها على رأيه بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات
العقلية وهيآتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة
غير محصورة في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان
هذه الاصنام وهيآتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك
الارباب النورية وهيآتها ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ
المقالة اصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعده طريقة العلامة
الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي تنهدم بادنى نظر كما فعلناه
فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه
تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه بالاختيار
قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم
بالعرض ومتقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بناء بيت فتصور
اولا صورته فقد احدث اولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم
اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم
من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء
كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في الصورة الاولى يعلم

الصور

الصور الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى بل بنفس
حصولها عنه في ذهنه بنفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية
يعلم الغير الخارجي بايجاده اياه علمه بالصور الخارجية بنفس ايجاده لها فالعلم
بالصورة هناك حصولي وبالعين هنا حضوري وكلاهما علم فعلي
المعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا
ولكن المعلوم معلوم بالعرض فعلى الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله
من ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه
فعله عن نفس ذاته العالمية بما هو عالم فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول
الاول في حال ايجاده علمه لا انه تعقله فاوجده حتى تكون التعقلات
الموجبة للتكثر في الارتسامات او في الوجودات لا انه تعقل
اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم
بل وجوده عاقلة له اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدأ
الاعلى له عين العلم به كذلك حكم التوالي من الممكنات الى آخر
الوجود فعلمه تعالى بالاشياء فعلي حضوري ولا يلزم ان يكون
فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعوره بالشيء
المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق
بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور
بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشي
من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار

ولا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون
فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة فكيف
يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بالصور المنتزعة
عن موادها قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل
بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهري وعدم احتجاب
فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية
كما سبق والى هذا اشير ما يوجد في كلام بعضهم ان الشي المادي
والزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي ولا زماني يعني به ارتفاع
اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم تمام ما ذكرناه
في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في علم الاول تعالى
ولها قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجودها
وظهورها لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشي من الاشياء بل يكون عالميته
بالاشياء مجرد اضافة اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع
الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تامة في باب القوة والمتانة بل لعمري
انه من العجايب التي لم تر مثلها اعين الانام ولم تسمع نظيرها اسماع
اولي العقول والافهام وهو مما اتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه
ولا ينقص عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع
الى ما كنا بصدده ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس
ذاته كانه اشارة الى ما زعمه اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشياء

الكلية والجزئية هو عين ذاته لانه لما كان الاشياء لما كانت باسرها صادرة
عنه وهو مبدؤها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة
البذر للشجرة فهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملة واورد
عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملة
عليها محيطا بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالآخر نعم العلم بالمعلول
يترتب على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس
فيها الشجر الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه
تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم
بها حقيقة لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما
بذواتها لا بالذات وهو ظ ولا بالعرض لان كون احد الامرين
المتخالفين علما بالآخر بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن
متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه
بالعرض وفيه نظر اذ لكن لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي
بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته
بعينه علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات
المدنية فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات
كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات
انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح
في صحيح ما ذكرناه فاعلم فصل في ان الواجب لذاته عالم بما

بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تع بالاشياء عند المص بالصور
القائمة بذاته كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس
واتباعهما وعلمت ايض ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصيص
لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس
او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا عن مسفوراتنا ان جزئية الشيء بنحو
وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب
تع الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات الا بالصور
الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تع باعتبار وجوداتها العينية ونفي هذا
الشهود في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية
فائضة عنه تع وهو مبدأ لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان
او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال
ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا
كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تع العلم بامر من الامور
مط بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة
وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تع
بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم
بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تع
عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل
السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة للواجب تع

وان ما يمكن

وان ما يمكن له تع بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له حالة منتظرة
وعلمت ايض ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب
تع لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها كليتها وجزئيتها على
ترتيبها وسبب لاسبابها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته يعلم من ذاته
اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان
يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب
ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تع بالاشياء
منحصرا عندهم بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد
من وجود ذلك الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء عنها ولا هذا ولا ذاك
والاول باطل في حقه تع بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة وان كان علمه تعالى
مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار له بقوله
لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير
معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما
من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية علىحدة وواحدة من
الصور لا تبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد
كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا
عن غيره هف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس بموجود زمانيا
والثالث ايض بط لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند
القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه نفس وجودات الاشياء يكون

ما لاشياء

الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها سابقا
على وجودها على وجه ثابت مستمر لا تغير فيه بتغيرها اصلا وان تغير المعلوم وهذا
الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه
كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية
العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او
بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي
جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة
للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجئ والدفعه
الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب
العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع بمتبع اطرادها وذلك مما
لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة
عن المتاخرين كصاحب احياء العلوم وغيره بيان ذلك اما على انهم
فهموا من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات
معلومة له بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان التصور
المهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينظم اليه وهو المسمى
بالتشخص وهو امر جزئي لا مهية كلية له فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم
اطلاعه على ذلك المخصص واما للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان
العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير

فيلزم

فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن
العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني
يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن
شانهم عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا
ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر على
قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي
ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المتادية اليه وهو يعرف كل
ذلك من ذاته اذ ذاته هو مسبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب
عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فان مناط الكلية والجزئية عندهم
نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما تتشان من اختلاف
نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك
بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون
كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمتنع فرض الشركة وكما ان كثيرا
من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات
الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخييل نقص في حقه
فهم ينفون عنه الاحساس والتخييل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات
فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع
لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالتغير لا يكون يلزم

ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يليق
ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشي فاذا لم يكن محسوسا
لذلك العالم اذ يكفي للعلم بشخصه العلم بمحسوسيته لشي آخر وان لم يكن
محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن
ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافات بين كلام الحكماء
ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات
على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم
وان كان رايهم هذا سخيفا كما بيناه ثم ان المص اراد توضيح العلم بالجزئي
على الوجه الكلي فاورد مثالا فقال كما تعلم انت بالقوانين النجومية و
الاحكام الهيئية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد
حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا
اي واقعا في الجانب الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا لكونه ناقصا
و وقوعه في عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض مهنا انه
واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع كذا من الكسوف السابق
عليه المعلوم و وقوعه في ساعة من كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ
الهجري او اليزدجردي الذي مبداه بعثة النبي صلعم صفة كذا او كذا
او جلوس ملك على السرير بصفة كذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه
الكلي كما قال لكنك ماعلمته اي هذا الكسوف جزئيا لان ماعلمته لا يمنع

[illegible]

يحمل

الحمل على كثيرين لانك علمه بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات
المضمومة بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد لكن مجرد تصوره
مالم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري او التخيل الذي
هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشي ممتنع الصدق على
كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف بوجود ذلك الكسوف
في هذا الوقت مالم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من
الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده
متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة
معا متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل
لبعض الاشخاص البشرية بعد مالم يكن فيكون زمانيا لاحاطة
الزمان بحدوثه قلنا زمانيته لبعض افراده المختص بامر متعلق بالمادة
لا ينافي تعاليه عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله
سوى ما ذكرنا لما عرفت من انهم الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة
الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس
والتخيل والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد
الكثرة فينحصر علمه تعالى بها علم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي
يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس متعال عن التغير
علي عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات وقد
علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجودا ففي هذا الفصل مطلبان

الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء
من غوامض الحكمة ودقايق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض
الناس الارادة المثبتة في ايجاد العالم كاوساخ الدهرية والطبيعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقايق
الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها ولاجلها
نشأ القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا
القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب
وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمته
طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزايد على
ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا
ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزايدة على ذاته
يكون جبرا كالانسان مضطرا في صورة مختار محكوما عليه في صورة
حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم ومستعبد له في تحصيله من الذي
يستخدم له المخدوم المقصود مستعبد المعبود المسجود فجميع هذه الظنون
الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط
الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من الفعل والقصد والطبيعة
وعن همة زايدة في مرتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام
في مبحث الغاية ولو تفطنت له لكفاك عن المزالف المورطة مع التدبر اللائق

والتامل الصادق ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد يكون
شوقا لميا كدا يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصورا
ظنيا او تخيلا او علميا موجب الانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض
الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء المادية المخلوقة بامر
مبدع الاشياء لاجل طاعة بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته
الاعلى لحصول ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا
غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل اكثر تدابير
النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشيا من عشق
الذات المدركة بنفسها او عن ادراكها المتعلقة بالاشياء المنبعثة
عنها بذاتها موجبا للوجود فان الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات
للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق
فالواجب تعالى لبرائته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون
يكون علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين
ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج لشيء
ابتهج لجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة
عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها بل لاجل انها
صدرت عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته
وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشيء على هذا
السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما ان علمه

بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين
ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته
وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدءاً لها
وعين ذواتها بالعرض اى من حيث كونها ناشئة عن محبته الذات
فارادته للاشياء الخارجية اى مريديته لها عند هذه الطائفة هى
كون ذاته تعم بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة
مرضيا لها عنده على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيرا وكمالا
لا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء والاسخان
للنار تعم عزه عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء المشائين القائلين
بان علمه بنظام الخير المقتضى له صور زائدة على ذاته تكون عين تلك
الصور اذ هى عين علمه عندهم وما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة
فى ذاته على ما ذهبوا اليه فهى عين ذاته وعين علمه بذاته فعلى
اى تقدير ارادته تعم للفعل عين ذاته لا عين علمه بذاته وعلمه بذاته
عين محبته لذاته المستلزمة لمحبته ما سواه كما عرفت فكما ان
لعلمه مراتب فكذا الارادة ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انه
نفس علمه بها فهى نفس رضائه بها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما
ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ الاعلى وهو اى ذلك المعلوم
خير وغير مناف لهيئته فايض خيراته من ذات المبدأ المعتضى
لفيضانه فذلك مرضى له وهذا هو الارادة فى حقه كما علمت

امابيان

امابيان ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات
لان الواجب تعم فى غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف
ما يمكن ان يوجد من شىء فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يفيض الاخس
ويترك الاشرف الم تر ايها العارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر
المتعالية عن المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الفلكية ثم الافلاك
الصادرة بتوسطها عن مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها
ولا اعياء ولا فتور فى حركاتها عاشقة لاضواء القدس مطيعة لله تعم للهيولا به
فيها مدخل اشرفها وافضلها وهى الكروية ومن الحركات افضلها وهى الدورية
الموجبة صفة للحيوة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهو
الضياء والنور وتشارك السابقين الاولين من الملائكة المقربين فى انها
اعطيت افضل ما لجوهرها وقد دونت فى اول امرها وبدو فطرتها وكل اعطاها
واشكالها والكيفيات المرتبة التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها الا فى
النسب مع حفظ نوعها الشخصى فانها لم يمكن لها فى اول الفطرة ان يفطر
الشىء التى تتحرك اليه وهى ايسر عرض فى الاجسام واخسه لان النسبة
ابعد الاعراض عن جوهر الشىء واحسنها فالاجرام السماوية لطلبها لبعض
اخس الاشياء التى من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن
غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا جسما
وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا جرم يحصل جزء فجزء الى ما شاء الله
ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لان

فيها من الاشكال افضلها

وهى اشرف الكيفيات [illegible]

[illegible]

نظامها بتحرك بحركات الافلاک ووضعها ونظام الافلاک ظل نظام عالم
الفضا لما علمت ان الموجودات غیر صادرة علی سبیل البخت والاتفاق
کما ذهب الی ذیمقراطیس ولا علی طریقة الجزاف کما توهمه الاشعریة ولا عن ارادة
ناقصة کارادتنا المحوجة الی دواع خارجة عن ذواتها کما زعمته المعتزلة
ولا بحسب الطبیعة التی لا شعور لها بذواتها فضلا عن شعورها بما یصدر عنها کما
کما ذهب الیه الدهریة والملاحدة وای ضلال ان النظام المعقول الذی
یسمی عند الحکماء بالعنایة مصدر النظام الموجود وذلک النظام محض الخیر و
الکمال لبراءة المبدء الاعلی عن النقص والشین فهذا النظام الذی علی وفقه یجب
ان یکون اتم النظامات الممکنة واحکمها اقول ومن البراهین الی سنحت لنا فی
هذا الباب انه قد تبین وتحقق فی الکتب الحکمیة کتحصیل بهمنیار وکتاب
اخوان الصفا طبق ما ذهب الیه طائفة من متالهی الحکماء ومحققی الصوفیة ان
لجمیع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلکیة والعنصریة البسیطة
والمرکبة وحدة طبیعیة شخصیة فنقول اذا کان العالم بجمیع اجزائه واحدا
شخصیا فلا یجوز ان یتصور نظام آخر بدل هذا النظام الموجود سواء کان
فوقه تماما وکمالا او فی مرتبته فی الشرف والخیریة لان ذلک المفروض
لا یخلو اما ان یکون مندرجا مع هذا النظام تحت طبیعة واحدة نوعیة
او لا وکل من الشقین ممتنع فتصور نظام آخر مطلقا باطل اما الاول فلما
تقرر انه لا یمکن ان یکون جواهرا ولا اعراض مخالفة لجواهر هذا العالم
الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الکلیة وهیولیات الافلاک

والهیو

والهیولی المشترکة فکل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة
من الجهات الفعلیة اللازمة لها التی تقتضیها ذلک الفاعل لا بغیرها بالذات
بلا مشارکة من القابل واستعداده واعراضه المقارنة فلا جرم لا یمکن فی شیء
من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فیه لا غیر واما الجسم بما هو جسم فهو فیه غیر
مختلف الحقیقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمیة المشترکة اذ لیس لها
انواع بسیطة یکون جنسها وفصلها واحدا کالسواد مثلا واما الاجسام
البسیطة فلانحصار متنوعاتها من الصور بما صدرت من المبادی بحسب
بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور السابقة بلا مدخلیة
الامور العارضة المفارقة فلا یمکن وجود غیرها واما الاعراض فلانها تابعة
للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحیثیات الفاعلیة والقابلیة
لا یمکن اختلاف الاعراض ولولا مخافة التطویل لبسطت القول علی التفصیل
فی عدم امکان نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من
الاجناس العالیة وانواعها ولکن فیما ذکرته کفایة للمستبصرین وکذلک
حکم انواع المرکبات المعدنیات والنباتیة والحیوانیة وصورها النوعیة لکونها تابعة
للکیفیات المزاجیة وقد ثبت ایضا ان الطبیعة ما لم توف علی النوع
الاتم فی عالم الترکیب ترابط النوع الانقص بکمالها لم تدخل فیما هو
اعلی منها وهذا المعنی معلوم بالوجدان فی مراتب الجماد والنبات و
الحیوة ولکن الطبیعة قد حصلت فی المولید جوهرا عقلیا مستفادا
هو افضل ما فی الخلیقة وخلیفة الله فی ارضه کما ان العقل الاول خلیفة الله

في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم
التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي
وجدت بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم
بحسب المهية ومخالفة في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا
له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام
آخر متحد المهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه
اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة وتهيّؤ قابل
اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعد القبول وجوده باستعداد
سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص واحد كيف وكل
استعداد ينتهي الى قسمة فلكية بحركة مستقيمة وجهات الحركات
محددها محيط الاجسام وايضا لا بد لمحددة الاستعدادات من حركة
جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بحسب تكثر حركته المتكثرة
بذاتها لان مهيتها التجدد والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص
نوع واحد باللواحق الطارية لها من خارج اذ النوع لازمه ومقتضاه
لا يوجب التكثر لاطراده واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة
محددة للجهات فالعالم حينئذ واحد وقبة واحدة مع ما يتعلق
به تاثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا
بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل
الابداع والمبدعات نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا

ان

ان تدريجية بعض اجزائه في حدود نفسها لا ينافي صدورها عن المبدع الاحدي
الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى
وحيثية آخرة ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه
بذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو راي اهل الحق وتشخص الممكن
بنفس وجوده كما سمعت منا لا بغير ما ذهبوا اليه لان الوجودات
الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها
ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هي بعينها
علة تمامه وكل ما هو غايته اجل الاشياء فهو في غاية الشرف
المتصور في حقه فهذا التبيان كونها غير منافية لذات المبدء تعالى فلانها
معلولة له تعالى اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي
ما هو علة بل يلايمه ويوافقه وايضا لا يكون في الوجود امر اجزافي او
اتفاقي كما علمت بل كله غريزي فطري سواء كان طبيعيا بحسب
ذاته كحركة الحجر الى الاسفل او قسرية كحركته الى الفوق او اراديا كفعل
الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل حادث فيجب عن سبب ويرتقي
في سلسلة الاسباب الى مبدء واحد وسبب فرد يترتب عنه الاشياء
وينبعث عنه الامور على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء مناف
لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس
الى طبيعة جزئية متلايمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب
المودية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة

[illegible]

بالقياس الى البعض الملائم مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى
ووجود الاصابع الزايدة على خلقة الانسان طبيعى فى جبلة العالم
وكذا كل عمر واجل وان كان اضرابها فهو بالقياس الى الكل
طبيعى وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم
كل شئ باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا
الى الله تعـ وترتقى الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان
تعرف المبدء الاول حق معرفته ثم يتلوه من الملائكة العالة باذن ربها (العالة ثم ما يتلوها من الملائكة)
ثم ما باشره تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم
حركاتها وآثارها من الاستقصات ثم الامزجة المنزجات التى
توجها الحركات وما يترتب عليها من الكاينات لرايت جميع الاشياء
حسنا عندك ملايما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه
الآن بالبرهان المطلب الثانى فى بيان جوده وعرفوه بانه افادة
ما ينبغى افادته لمن ينبغى لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل
على تفصيل المتبين ويمكن الاختصار على قول المعرف افادة ما ينبغى
لا لعرض لان من افاد لمن لا ينبغى ومعلوم ان الغرض شامل للعوض
عينا كان او غيره والجواد الحقيقى ليس الا المبدء تعـ فان غيره تعـ
انما يفعل الخير لغرض من الاعراض العايدة اليه سواء كان صوابا
فى الآخرة او نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا من مذمة
او استكمالا للنفس او تشبهها بالعالى او ازالة المحبة ما هو فى معرض

[illegible]

الزوال

الزوال والراحة عن الالم الذى يلحق لرقة القلب لعلاقة او غير
ذلك واما المبدء الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات
بحسب ما يقبله كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال اما جوده
فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل
لانه اى فعله نظام الخير فى الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغى من الوجه
الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد والافادة و
الاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان
فعله لحصول كمال له مطلوب لزم ان يكون له حالة منتظرة هذا خلف والقسم الثانى
حق وهو انه يفيد الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه
فهو الجواد الذى لعل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره وهو ايصال
كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده اولى من عدمه
عنده لم يكن مقتضيا للفاعلية ومرجحا للفعل واذا كان كذلك فلغيره
مدخل فى تتميم كماله لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان
الداعى له لافاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير و
مصالح الغير الذى هو عين ذاته وعين ارادته للخير واما النقايص
والشرور الواقعة فى ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى
كمالاتها المتصورة فى حقها فهو لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها
لا من بخل الفاعل الحق تعـ عن ذلك وقصور القابلية ينتهى آخر
الامر الى لوازم الماهيات الامكانية ومنبعها الامكان قال العلم الثانى

التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله
ولا يدخل في افعاله خلل البتة ولا الجهة بجر ولا قصور والافات و
العاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول
النظام التام وتحقيق ذلك ان الشر يطلق بحسب العرف العام
على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط و
امثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك
العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا ما يمكن حصوله له من الكمالات
والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجود الذاتي وكقصور
كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوه وسابقه وقصور النفوس عن
مرتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس بعين والهيولى عن الجميع
فالخير الذي يقابله يحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود
الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من المهيات المعروضة للوجود لا يخلو
من شوب شرية ما وظلمة على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت
طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر
منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الاول
مستورا في ضوء كبريائه الاول الثاني ما يكون عدم مقتضى الشيء
او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا في
غير الماديات فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها على
الاكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا ما عداها

من الامور

من الامور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت امكاناتها
الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر
منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادي لاجل
جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا هو الهيولى كما وقع في عباراتهم و
المعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن
في حقه من الوجود او كمال الوجود كالبرد المفسد للثمار والحر العفن لها او المطر
المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة
للنفس من وصولها الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف
والسفاحة والجهل المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة
والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من
الاشياء التي معانيها وجودية لكنها يتبعها اعدام فنقول اطلاق
لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان
الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات
والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او
لغيره والاول بط والثاني لما وجد اذ الشيء لا يقتضي لذاته عدمه او عدم
كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها
مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كونه
شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه
لو لم يكن يعدم ما لشيء اصلا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك

الشر للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون
شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته
فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدوم بل هو
في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا
بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها
وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام
وكذا الاحراق كمال النار وشريته بالنسبة الى من يعتقد به سلامته
فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث
انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه عدم
صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة
بمجرد استقراء غير تام والتجاء تارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت
ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم المهيات التي
لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق المهيات لا من
ذاتها فلا محالة لابد له من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي لا لمية
له اذ من المعلوم انه ليس للمهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة
لوجودها سبب ولا لقصور الممكن عن الوجوب بذاته ولا التفاوت مراتب
هذا النقصان في المهيات علة بل انما ذلك لاختلاف المهيات
في حدودها وذواتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها

فلنتنبه

فلنتنبه لما كانت المهيات مهية واحدة بل الكلام فيما هو من القسم
الآخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة
مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر
لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه
انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي
لا اصلاح في ان يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة
والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره
واما ما يكون شرا محضا او مستولي الشرية او متساوي الطرفين فما لا وجود له
اصلا حتى احتيج فيه الى منشأ ومبدأ اخرى سوى واجب الوجود بالذات
الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمه كفرة المجوس وكل احد من القسمين
المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الآخر
شر غالب فيجب صدورهما من الواجب بالذات فبعض الخيرات مثال
القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما بريئان من الشرور والفساد
الناشيان من تسنخ التضاد ومثال القسم الآخر عالم العناصر الموجب للشرور
على الوجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد اهماله والا لزم
ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما
يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلق سربال الوجود وقصر
رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونغالبس جمة غفيرة فمن هذه
الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن

في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن ابن يحصل الفعل والانفعال والكسر
والانكسار ومنى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة
حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد تتقبل العقل المستفاد الذي
يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات
والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات لازمة
في الطبايع من مصادمات وقع بين سكان عالم الظلمات من دون
الالتفات اليها من المبادي العالية والمفارقات ووجود كل من
الجزئيات منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمه عدمها
هو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع بعينه بعض اشخاص نوع
آخر فانما يعده شرا من يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور
ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي
في السافل ولا التفات له اليه خلقت هولاء للجنة ولا ابالي وهولاء
للنار ولا ابالي وليس ان الباري مستقل الذات كما توهمه الاشعرية
بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في افعالهم و
عقايدهم وابقاء الدول الجائرة ونشر السياسات الدنيوية واهمال
الاطفال عن حضانة مرضعاتهم باماتتها واذلال العلماء ورفعة حال الجهال
الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من قايل وما ربك بظلام للعبيد
بل الكل تابع لقضائه وقدره ولوازم نفاذه بحركات كلية لاغراض علوية
مقدرة بهياتها وانتهائها في عالم آخر كما قال الله تعالى وكل شئ

عندنا

عندنا بمقدار وكل شئ عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم على ان
جميع اسباب الشرور انما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض
التي هي حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطوعة المطو
تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن والنسبة لها الى
جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع
انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة واما بالقياس
الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل
وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشئ لا يكون شرا له اصلا فقد
تحقق وتبين بالبرهان الساطع ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وقبضه
كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان لخلل في عقله وقصور في فهمه
فلا شر في النظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها
وموجدها فاذن تصور ذرة الشر في بحر اشعة شمس الخير لا يضرها بل
يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكمالا كالخال من السوداء على الصورة المليحة
البيضاء يزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من
تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجل
جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام
العامية ان الفاعل الكل اذا كان مختارا فله ان يختار ايما شاء من الخيرات
والشرور فلا يمتنع عليه شئ فهذه الابحاث ساقط على هذا التقدير
فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى ارفع من هذا النمط الذي

الذی تصوره ولا یمکن ان یکون ارادته متساویة النسبة الی الطبیعة الی
الشیء ومقابله بلا داع ومصلحة انما کان ذلک رای جماعة قصرت افهامهم
عن درک حقایق الاشیاء وکیفیة ارتباطها بالمبدء الاعلی جل کبریاؤه
فارتکبوا کثیرا من المحالات الناشئة عن عقیدتهم الفاسدة من
جملتها تجویز الحق الترجیح من غیر مرجح ونفی اللزوم فی شیء من الاشیاء
وتجویز کل شیء من الله تعالی ولم یتفطنوا انه علی تقدیر ان لا یکون
امور العالم منوطة بقوانین کلیة مضبوطة بل یکون بارادة جزافیة
کما ظنوا لم یکن اولیاء الله واحباءه وخلص عباده ممنوة بالمحن
الشدیدة وبتسلط الاعادی علیهم مدة مدیدة بل کانوا اما جمیع
لهم بین المثوبة فی الآخرة والسلامة فی الدنیا واسخف من ذلک
ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالایجاب والجبر فی الافعال
فخوضهم فی هذا المبحث فی جملة الفضول لان السؤال لم عن صدورها
غیر وارد کصدور الاحراق من النار لانه یصدر عنها لذاتها وجوابه
بعد تسلیم هذا الافتراء علی هؤلاء العظماء القائلین بکون ذات
الواجب تعالی من فرط الاختیار عین الاختیار بل ذوات الاشیاء
الصادرة عنه معقولة له عین مرتبة من مراتب ارادته ورضاه
کما عرفت ان بحثهم عن کیفیة وقوع الشر فی هذا العالم لاجل ان الباری
خیر محض بسیط عندهم ولا یجوزون صدور الشر عما لا جهة
شریة فیه اصلا فیلزم علیهم فی بادی النظر ما ذهبت الثنویة لاجله

الی اثبات مبدئین احدهما مبدء الخیرات والآخر مبدء الشرور
فقالوا لازالة هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالی لیس بشر بل الصادر عنه
اما ما بریء عن الشرور واما ما یلزمه شر قلیل بالاتفاق منبعه الهیولی
التی منبعها الامکان وکلا القسمین من افراد الخیر فیجب صدورهما
عن الخیر الحقیقی وما ذکر من اقسام الشر غیر موجود فلا یقتضی مبدءا اصلا
کما قد تفاخر ارسطو بذلک الکلام فی دفع الشبهة الثنویة قیل لو
کانت الشرور فی هذا العالم کالجهل والکفر وامثالهما بقضائه و
قدره لوجب علینا الرضا بما یریده الله واحب کما فی الحدیث القدسی
من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیخرج من ارضی و
سمائی فلیعبد ربا سوائی ولا شک ان الرضا بالقبیح قبیح کما ورد
الرضا بالکفر کفر فکیف التوفیق بین هذین الحکمین وما اجیب عنه علی
الفرق بین القضا والمقضی بان الواجب الرضا بالقضا لا بالمقضی
والکفر وامثاله مقضی لا قضاء ومحصله ان الانکار المتعلق بالمعاصی و
القبایح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالکفر
دون خلقها وایجادها والرضاء انما یتعلق بایجادها الذی هو فعل
الله لیس بشیء لما علمت ان جمیع الاشیاء من مراتب قضائه
لکونها معقولة له حاضرة ایاه وان الفرق بین القضاء والمقضی ما لا باعتبار
بل الحق فی الجواب ان یفرق بین القضاء بالذات وبین القضاء
بالعرض کما عرفت فالمامور به هو الرضاء بالقضاء بالذات

وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل
الاستمرار واللزوم وهي الشرور اللازمة من الخيرات الكثيرة
وهذا ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس
الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونه متضمنة للمصالح
والحكم الكلية بالقياس الى نظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا التز
والتميز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان
الذي هو اشرف انواع العالم الاجسام يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل
السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين تستحقان بالقياس اليهما السعادة
والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها النطقية
الثلثة والشهوية والغضبية لاكتسابها ما ينبغي ان يكون نحوها من
الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد هذه الامور من الجهل
وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار
لاسيما في الآجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل
المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب
قسطا وعدلا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد
فهو عام فاش في نوع الانسان وكذلك حال القوتين الاخريين
فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد النزول
فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر فاذا انضم اليهم الطرف
الاعلى صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس

في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ
في الجمال والصحة والمتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط
فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب
على ان الحكم الجازم بان رحمة الله لا تنال الا قليلا من عباده مشكل وقد
قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل
على انخراط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك
ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن
الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان
جائزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا عن الشر والآفة اصلا لكنها
تجب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد اوجد
ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان
الشر حينئذ اعظم فان عدت وقلت لم ما اوجد القسم الثاني بلا قصور
وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ
عن وجوده ولو كانت المهيات كلها برية من الشرور التي هي
لوازم لها لكانت المهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا
ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوبا
بل شيئا آخر لا يحرقه النار نار محرقة وان اشتبه عليك الامر او لا يكون النار نارا
بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل
والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور

كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها مخزونة فينا فلما ذا العقاب
من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم
ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات ذوات
يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب
عليها الثواب والعقاب بهيئات ساقها اليهم القدر والثواب و
العقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها و
لواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة اظهار ما كتب
علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وغرز طباعنا بالقوة
كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن ساء
عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده
فكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات
الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب وتقول وترجع فتقول
ان ما حاول الفلسفي ان يقيم للشرور والقبائح الكائنتين في الوجود
مقدرة ويحبب الله عز وجل الى عباده فقال ان هنا ما هو
صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كك
بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا
فلا بد من تقديم صلاح الكلي وجعل كل شر وخير لاحقين
لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من
وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم واجرهم

واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابه الاكلة لسلامة الحال الجسد صح

واماهم

٤

٢٥١

ورماهم بالمصائب والنوائب تقدها بالغيرهم عليهم وهذا مما
يسوءهم جدا ويسيء ظنهم بربهم لان غاية كل شر مصروفة
الى نفسه قبل كل شيء فاذا راى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بنصب و
عذاب لاجله يئس من رحمته وندم على عبوديته واي فائدة له
في ان يكون ذلك الشر خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته
لا لان مقتضاه مصائبه وآفاته وجاء في المثل عمك خير من
سمين غيركم والوجه الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن
انه لا يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال
الضر على هذا العاجز المسكين فماله ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد
ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو
عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر هون على بصري ما شق
منظره فانما يقظات العين كالحلم فاجرعه ربما ابت اليك النوار
دقائق السكينة والوقار فلست اول من ذلق هذا المقام واستفز
من هذا الكلام ثم استمع ما ينجيك عن خبطك ويكفيك في
ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الانسان
لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله
عليها العباد كلهم والمعصية كل ما تقتضيه بشرط عارض غريب فهي
يجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الانسان

اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا
لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي الجبلي فقد ثبت في الحكمة
ان الطبيعة بسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا
يسمى مرضا كما ان الصحة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة (ايضا من الطبيعة)
في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر فيكون كل من الحالتين
ملايما لها في وقت مخصوص لان حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد
في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين
فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم تمسهم
ايدي الشياطين فاذا اصابتهم ايديها فسدت عليهم فطرهم
الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهي الالهي من
الالهيات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول
مبلغ من الله يتلو عليهم الايات ويبين لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم
من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات
والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات
طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على
الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها
فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم
والحالة المنافية التي قامت بهم لو لا لحوقها بهم فاذا كان مما تقتضيه ذواتهم
ان يجيئهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور جمعت

(ان وجد وعرض ذواتهم قوله لو لا لحوقها بهم لم يكونا مقتضيان لهم ولا)

فيها

فيها جهتان وهما الملايمة والمنافاة اما كونها ملايمة فلان ذواتهم
اقتضاها واما كونها منافية فلانها اقتضاها على ان يكون منافية لهم فلو
لم يكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضاها بل امرا اخر ولا نظرت في النجوم (مقتضيا لها)
الذي يفعل طبيعته في بدنه الذي قلت وكونه بسبب القاسر وارادة يوجب
فساده والى طبيعة الارض التي تقتضي بيبوسته حافظ لاي شكل
كان حتى صارت ممسكة للشكل القسري المنافي لكرويتها الطبيعية و
منعت عن العود اليها فمفروض ذلك الشكل العرضية لكونها مقسورة من
وجه مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي الملائم سعيد
شقي معا ولكن لذاته لم سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا ولكنا
اوضحناه لك ايضا مما لم يبق فيه شك فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء
بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك في ذلك ومهما سمعته عز وجل
يثني عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء
فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم لو لم تستدع
عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي احدا الا
ما تولاه عدلا منه ورحمة فاذن عرفت ما جهي وقول الله تعالى ان تحت (وفق الله تعالى)
كل سم ترياقا وقيل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء
فخلق الله كل ممكن على اختياره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي من يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان

ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي
منادٍ ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان
تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان تولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون
في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى
ما كانوا يعبدون ويتولون ويعبدون في الدنيا قال ويتمثل لهم الشياطين
ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يولون في الاخرة ما تولوا في الدنيا
فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك
فتأمل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل
لا يحمل احدا شيئا قسرا او قهرا بل يعرض عليه فان تولاه ولاه وان لم يتوله
لم يوله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس توليه الشيء ما تولاه مطلقا
عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار
لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليه ذلك
السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك
منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شيء لشيء يعرضه
من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى
شرا لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيض ذلك الامر
المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان سمينا ذلك شرا
بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاول فلا يمكن وصفه بالشر لانه

لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فيوصف بانه شر بل هو
الاقتضاء الاول الذي يكون خيرا على اي وجه كان لان الخير لكل شيء ليس
الا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته وتقتضيه ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا
فيه هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي يسأل به
الذات المطيعة السامعة لقوله كن الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن
ليس امر قهر وقسر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم
بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قيل لربه بلسان
بهيمة ائذن لي ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى كن
اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا
وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا
باذن الله فلولا سبق سؤال الذاتي عن الطائر يكون لم يسم ذلك اذنا
والتولي هي امر الجليل تبارك اسمه امر قسر ذكره وذلك ابعد عن المامور بلغزيمه
واستدعاء فطري من طبيعته ورحمة من الله ليذيقهم يكون لطف الجلال
فلعمر اليك قد اتصل بالسماء والارض من الذين الخطاب في قوله
عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء
طربا ورقصها فهي بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة
الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذي
عندهما ومشاهدة لطف الجلال هي التي سبب التذاذهما حتى قالا قول الواعي
ذي الحس اتينا طائعين فافهم حق فهم فتبلى فانهم سوء لقوى الفن الثالث

فی الملائکة بلسان الشرع وهی العقول المجردة بلسان الحکمة والانوار القاهرة
بلغة الاشراق والسرادقات النوریة بعرف الصوفیة وقد یطلق الملائکة
علی غیرها ایضا کالمدبرات العلویة والسفلیة من النفوس والطبایع ولما کانت
العقول من موضوعات العلم الالهی کان من الواجب ان یبحث عنها فی
القسم الثالث المعقود لبیان البحث عن الامور الالهیة بعنوان الموضوعیة
وان علم وجودها فی المباحث الاخری بعنوان المحمولیة فان صاحب العلم الطبیعی
الباحث عن احوال الاجسام الطبیعیة من جهة تغیرها کثیرا ما ینجر بیاناته وتعلیماته
فی احوالها الی وجود مفارق عقلی کما فی بحثه عن مبادی حرکات
الافلاک وغایاتها کما فی بحثه عن شیء یخرج به العقل الهیولانی الی
العقل بالفعل وکبحثه عن ما به یصیر الاجسام والاعراض المحسوسة التی
هی معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما یکون بالقوة فی العاقلیة والمعقولیة لا یخرج
الی الفعل فی شیء منهما الا بمخرج یکون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور
والتسلسل ولتناهی الاجسام وما هو الا مفارق عقلی لیس هو
الواجب لوحدته وکثرة هذه الافاعیل وقد علمت ان الشیء قد یکون
بحسب الوجود فی نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطی متاخرا فبهذا
الاعتبار یجوز کون الشیء موضوعا فی علم ومحمولا فی آخر فیجوز کونه
مما اقیم علیها البرهان اللمی فی علم یبحث فیه عن احوال معلوماته سواء
کان طبیعیا کما ذکرنا او الهیا کبحث التلازم بین الهیولی والصورة
المؤدی الی اثبات مقیم عقلی للهیولی مع توارد الصور علیها وبالجملة

فنمط

فنمط البرهانی فی اثباته فی کثیر من المواضع مثل ما ذکره الحکیم فی کتاب
البرهان وهو کقولنا کل جسم مؤلف وکل مؤلف فله مؤلف ویشتمل
هذا الغصن علی فصول اربعة فصل فی اثبات العقل ای اقامة البرهان علیه
والتصدیق به کما اشار الیه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدء الاول
انما هو الامر الواحد لانه ای المبدء الاول بسیط حقیقی اذ الترکیب و
التشریک ینافیان الوجوب وبالذات علی ما مر فالمبدء الاول البسیط
لیس فیه تعدد حیثیات وجهات وکل بسیط شانه هذا لا یصدر عنه
الا امر واحد فالواجب لا یصدر عنه فی المرتبة الاولی الا شیء واحد وقصور
الکثیر بالذات علی درجة الابداع لیس لقصور قدرته تعالی عن ایجاده
او لبخله حاشاه عن ذلک لانه کامل الذات تام الفیض جل عن
القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق فی جمیع الاشیاء والواحد البعد
واحد ولیس بغیره الارتبة الاعداد او یکثر جهات الافاضة والایجاد
دون الافاضة والاعداد بل القصور الکثرة والجسمیة غیر ممکن ان
یکونا اول من قرع باب الصنع والابداع وقرأ افتتاحه کتاب الافاضة
والجود علی المهیات والطباع کما قاله الشیخ الرئیس فی الکلمة الالهیة
لیس فی طباع الکثرة ان یکون عنه ولا فی قوة الجسم ان یظهر منه
مبدعا فنقول ذلک الواحد الصادر من المبدء الاول اما ان یکون
هیولی او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم
معلوم لان الکثیر اما علی طریقة المشائین فقط واما علی طریقة غیرهم

فليركب الانواع المحصلة من الجوهر الذي هو جنسه والهيئات التي تحصل
بها نوعا او تشخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولى لعدم
تقومها في نفسها لانها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة بل تقومها
بالصورة كما سيأتي فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات لكانت
علة لها وهو تحكم ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء ليكون علة لما بعدها
واول الصوادر علة لما بعدها المتقدمة عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول
الصوادر ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او
جسمية لانها لا تتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها في سببيتها
للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المشخصة اليها بل هي
شريكة لعلتها لواحد من الصور كما مر في صدور الكثرة ولا جائز ان
يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي
يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى
كما سبق ليست قائمة بنفسها لتكون هي اولى الصوادر ولا جائز ان يكون
اول المبدعات نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود جسم لان الصادر
اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة
لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل
بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع
الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات
شروطا لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزه والتعدد اثار المعلول الاول بجهاته

الاعتبارية

الاعتبارية والظ لا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر بدونها
وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل
على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة بالذات والفعل
ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع
افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في
اول المرتبة بدون آلة اقول والجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب
الاشياء عن الواجب نعم لا تحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور
التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب او عليه نعم بانه مسلوب
عنه تلك الامور لصدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية
انما تحقق لوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه
وهذه المساوقة بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع
الموجبة من حيث ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة
لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مط والاعمية باعتبار طبيعتي الربط
الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي خصوصية
ثبوت المثبت له وسلب الشيء عن شيء لا يستدعي خصوصية ثبوت
المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم فحيث ما لم تكن الذوات احدية
لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره
ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا يخلو من نقص وقوة والا

لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وافعالها ان
لم يكن موجودا موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون
تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت
عقلا محضا لم يمكن ان ينسلخ ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال
لوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها اذ الرسوخ واللحوق من خواص
الماديات وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد او ضعف او كلال
فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء
والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما
دامت كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال وصدرت بحسب ذلك
الاتصال عنهم الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس
القدسية عن شائبة تعلق بالاجسام وعن نسبتها وضعية لا بد لهم
بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم المحض
اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والنسبة والمثال
التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة في
التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تحقق
تحبس نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره والبعض لما كان وجود
الصادر الاول وسائط الصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات
للافلاك في حركاتها واسباب الاخراج كمالاتها عن القوة
الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة الاستعداد

لان ان يكون يمكن علة للعقول الفعالة التي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز
ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد
جزئيه والمركب ثانيا وتوقف الكل في الفعل على الة جزئية لا يستلزم
توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي
وجوده المطلوب اثباته على وجه اسبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل
بدون الالة سواء كان جزء الامر الاخر اولم يكن وسواء فعل بالة ايضا
اولم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير
متعلقة بمطلوبنا وبهذا التحرير جواب اخر عن الاعتراض الثاني الثالث
كما لا يخفى لا يقال انكم قد قررتم ان الوسائط ليست مؤثرة لما تحتها
بل شرطا لوجودها فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول
اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا
لوجود الاخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود
على الاضعف والاخس اذ المعية بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة
وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن
الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود و
التاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والعلية
من الهيولى والاستقلال الوجود يجب المهية من العرض ويجب التشخص من
الصورة واستقلال التاثير من النفس بكونها جسمانية الفعل وان
كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة المتباينة الذات عن صدورها

عن المبدء الاعلى فرادى وازواجا وعن دخولها في دين الوجود افواجا
لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن
العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول
عقلا وهو المط ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي
ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نم وحدة
الباري ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نم
تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم امتناع كونه عرضا
وايض يحتمل ان يكون تلك الامور وسائط في ايجاد الواجب ولا يكون
موجودة ولا نم وجوب تقدم الوسائط بالوجود على المع هذا غاية ما ذكروه
ولكن المستنير بالانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات هذه الشبهات بل لا يخفى
على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات و
عدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات فصل في اثبات
كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة
لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة
من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت
تلك الحركة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها كما ينحل حركاتها
الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها

تقدم احدهما على الاخر فانا لا نسلم امتناع ... ولو فرض الصورة في ... لم امتناعه

ببعض

ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط
بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات
السبعة على النضد البسيط كانت تلك الحركة او مركبة المشهور المتفق
عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها
لبعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها من بعض وحسن الترتيب
الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الاتصالات
جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتسديس
واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة
اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل فيكون عدد الافلاك
الكلية عندهم تسع وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع
منفصلا الى الافلاك متعددة تقتضيها اختلاف حركات ذلك
الكواكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤا وقربا
وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا
او فلكا واحدا قال الشيخ الجديد او افلاكا متكثرا بان يكون
بعضها مؤثرا في البعض اقول هذا الشق ايض يرجع الى ان يكون المؤثر
فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المص ولم يذكر ايض كون
المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما ان يكون مع العقل
الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق
الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه او تحريكه كما يستطلع

عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور
جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان
يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني
وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي اخس قال
بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة عن المبدء
الاعلى وهو مصادرة على المطلوب وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان
يكون اقرب الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا وقال بعض آخر
لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد والموجب للشر والهلاك وهذا
اولى وان كان فيه منع لانا لا نسلم ان التفاوت في البعد عن عالم
الكون والفساد مؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والآفات
في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست بها كيفيات
من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغرية ممنوعة
اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار المتناهي الناشي من متجانسه اعظم من الحاوي
وان كان قطره اطول وايضا من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف
حالا واشد نورية من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ
فان الشمس اعظم جرما واتم نورية مما فوقها وان كان فلك مريخ اعظم
من فلكها والحال فيما بين مريخ والمشتري وفلكيهما بالعكس نعم لكن
التكافي بين العالي والسافل يكفي لنا في هذا المطلوب اي نفي علية

المحوي

المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها و
ذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه
اشرف من الحاوي له والاخس الاصغر اخس الاصغر استحال ان يكون
سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما الاول فلما مر
من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشيء ولاشتراك
الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية والمعلولية دون بعض
آخر بالذات والا لزم تقدم الشيء على نفسه واما الثاني والثالث فلان
تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون
الا بمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك تسخين
النار لا يكون الا للملاقي لجرمها او القريب منه واضاءة الشمس لا يكون الا
لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا تفعل الاولى في البعيد جدا ولا الثانية
في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا
واستعد لما ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته
ولم نكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة في ان صورة الجسم
لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا شيء احد
نسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك الجسم لا بجهة فهذا هو الطريق العام في
نفي علية الجسم للجسم لكنهم ارادوا ان يثبتوا نفي علية الاجسام التي
يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما نفي علية الحاوي للمحوي فبما ذكرناها

لامكان الخلاء، واما في علية المحوي للحاوي فبما يستلزامها مالم يذهب
اليه الوهم من كون الشئ علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا
يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي ومن تبعه من الستة
كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة
خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفا اذا
رايت الرجل يقول هذا شريف فاعلم بانه خلط وفي كتاب
المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا
انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع
هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل عللوا به عدم ذهاب الوهم
اليه كيف وهم قد اثبتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون
محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو من مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان
يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم
اما الخلاء، واما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محال لان و
لا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجود
وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده
متاخران عن وجود العلة فان اعتبر المع مع وجود العلة كان حاله
ح الامكان لا الوجوب لانه ح لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي
في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا

والا

٢٥٩

والا لكان وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف
لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا
كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي هف
وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار
احدهما يوجب الآخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك
بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحققت
بينهما المعية الذاتية فهي في العلاقة الطبيعية من الجانبين لا مجرد المصاحبة
الاتفاقية فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك
يوجب امكان انفكاك احدهما عن الآخر فامكان الخلاء داخل
الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود هذا ايح
ولقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه معية
ذاتية وهو وجود المحوي واجبا لغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي في
شرح الاشارات يقتضي تحقيقه انه ليس معنى الممتنع لذاته واما يقتضي العدم
بل معناه شئ يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره
مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في
نفس ثبوت المحكوم له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته المعقولة ليست
محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته
ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده ونرى لا ملك
لا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجوبا او عدما

فان العقل لا يحكم بوجوده وعدمه

يصير واجبا وممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي
الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاءً
داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به
كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء
داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد المتلازمين مع نقيضه ذاته
وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع
لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته
لا يقال لا نم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي
والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الآخر اعني وجود
الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما
بيّنا ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء
اذ التخصيص في القواعد العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة
اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي
فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من انه متحدد بالحاوي
اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاءً ولا ملاءً كما ان الجسم المحيط
لا ملاء له ولا خلاء له اذ لا مكان له هذا عند القائلين بكون المكان
سطحا من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار
البعد في الملاء والخلاء فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء بوجب

الاعتبار

اعتبار الحاوي او البعد المحدود في المتلازمين فكذا يعتبر احدهما
في التلازم بين نقيضيهما يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين
مفقود في فرض عدم الحاوي والمحوي معا فافهم ذلك واحسن اعمال
رويتك في جواب من قال ان نفي الخلاء الذي هو المكان الخالي اما
بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في
حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا و
لعل هذا القائل ذهل عن ان فرضه جمع بين المتناقضين في
ذلك الغرض وكذلك المناقشة التي وقع من بعض الشراح
بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فوجود الخلاء وان
يستلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود
الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل ليس متحققا الا بين
وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن
خصوص كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء
باعتبار كونه جسما محيطا بالحاوي اي جسم كان بالشرط المذكور
سواء كان معلولا للحاوي او لا كما مر لكن مع فرض كون الحاوي علة
لا يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا
للحاوي ومحيطا به فح يكون عدم المحوي من حيث كونه معلولا للحاوي
وكون العدم داخل الحاوي متلازمين واما التلازم بين وجود المحوي
المعين وعدم الخلاء مطلقا اي وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوي

المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم
وصورته ونفسه الموقفتان في تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف
في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وهو المط
واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد
فنقول فيه ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون
المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد اعراض كثيرة تفي
بصدور هذه الاجسام الكثيرة المخالفة الذات والصورة المتكافية في
الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثيرة عن الواحد الحق
باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا متكثرة فيلزم المط وهو تعدد
العقول حسب تعدد الافلاك فاقول لقايل ان يقول ان الواجب تعم
عند المص وجماعة من اتباع المعلم الاول محل للاعراض كثيرة فليكن صدور
الافلاك المتعددة منشاءه تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول
تلك الاعراض عندهم صورة مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت
واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته ولو كانت
المعلومات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على نحو وقوعها في صقع
الربوبية لما علمها الباري على ما هي عليها فيلزم جهل الاول بها تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض السموات
علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على
عدم علية الحاوي للمحوي مبناه على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي

معلولا لعلة متقدم على علة وجود المحوي بقوله بداية الحاوي وهو الفلك
الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة الابداع لكونهما معلولي
علة واحدة من درجة واحدة وهو العقل الاول كما سيأتي مع ان
السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على
المع والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم
عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير
المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك
الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية والا لزم
كون شيء واحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع
وهو مح لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة
واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معيته ذاتية يجب ان
يكون متاخرا بالعلية لانه معه ايض والمعلول يجب تاخره عن علته وقد مر
هذا الفرق في اوايل الكتاب بداية لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوي
والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فخلو مكانه
يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي
المحوي كل واحد منهما ممكن لذاته في زمان بعد ما بالنظر الى نفسهما كما
هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي الجواز الخلاء فان
جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر
عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي النسبة بينهما

يمكن ان لا يكون متقدما

علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها لا عدمه لازما في مرتبة وجود الآخر
والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن
واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو المفطور او البعد
او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فحال
كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في عدم استلزام
خلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء
تحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه
في ضمن الخاص الآخر فلئن قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود
المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء
قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر لان المنافات بينهما ثابتة
لان الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له و
وجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم
المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض
الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود
المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يق
تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي و
اذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال
مشيرا الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود
الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء

المتكافية

المتكافية في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر ليلزم من
عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء والله اعلم فصل
في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة مما اختلف الفلاسفة
فيها والمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن
جم غفير منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل
المتواتر عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى
من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع
الاشراقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام
كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة
القائلون بصفات زايدة على ذات الباري من هذا القبيل
قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء واعلم
ان الفلاسفة على ثلثة اراء في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين
هم اساطين من الملطية وساموس صاروا الى القول بحدوث الموجودات
العالم مباديها وبسايطها ومركباتها كما ذهب اليه جماعة من المسلمين
وطائفة من الالهية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من
العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات
فان المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف
المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية
ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات

والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة
الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية مالا يكون مسبوقا
بعلة ولا زمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى ينحصر في ذات الحق
الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به مالا يكون زمان وجوده غير متناه
في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن
الزمان وتعزز لجلالة المفارقات عن المادة في الذوات والافعال
ما هو مبدع الكل المقدس ساحة فنائه عن غبار الحدوث والفناء
ليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على
تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفي تمادي
الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية
التي هي محل الزمان من الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما
فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا
او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به مالا يكون
وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى يتحقق في المبادي العقلية
والهيولى والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة
والمفارقة وعلى هذا القياس القول في الابد لان بعض الحوادث
ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية والايات
والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع
الى ما كنا بصدده واما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر

الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة مالا بد منه في تاثيره
في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف كما مر والعقول ايضا مستلزمة
لجملة مالا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل
والا لكان شيء منها اي من جملة مالا بد منه في تاثير بعضها لبعض حادثا وكل
حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون هي اي العقول لمقارنتها الحادث المادي
مادية هف ويلزم من هذا اي من كون واحد من العقول مستلزما لجملة
مالا بد في تاثيره لفعل اخرى تعالى ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند
وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اي العقول لانعدم
امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء
علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال
فيكون الباري او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف بل تغير شيء منها
يؤدي الى تغير الاول ومع هذا مع ما يلزم منه ان يكون من ذاته تعالى جهتا
فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالتهما في حقه تعالى يلزم ان يكون له محرك
ومغاير ان الاشياء لان الحدوث الحادث لا بد من حركة ومحرك فيلزم ان
يكون اله العالم جسما وهذا ما لزم على القائل بكون الباري تعالى ذا ارادات
متجددة سواء صرح بجسميته او لا تعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا
كبيرا فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وعالم الجسمانيات المراد
بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها قد مر
ان الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات

وعبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة
والاستعداد والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك
معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان
استمرت سلسلة الايجاد في اقتضاء الوحدة لم ينته نوبة الوجود الى الجسم ابدا
ولا الموجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في
الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين باريها
كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض
لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار
سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد
عقلي على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية في الطول من
قاعدتهم والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن
لا باعتبار صدوره عن الواجب الوجود والا لم يكن صدوره عنه
بل باعتبار ان له اي للعقل الاول مهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة
الوجود بعلتها وله وجود وتعقل للاعتبارين الحاصلين للمهية بالقياس
الى وجوده والى مبدأ وجوده وللوجود بالقياس الى مهيته وعلته
فيلزم له وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون
باحد هذين الاعتبارين وهو وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق
الاول مبدء للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو امكان الوجود
لذاته وتعقله لذاته مبدء للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه

والافادة

والمعلول

والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل
الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود
بالغير عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن
الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامكان وجوده مبدأ لفلك بجرمه ونفسه بالاخس
للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب
المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المتحركة بالتشوق لما ذلك العقل
واعلم ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او مهية او امكانا
او وجوبا عين اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم
اعلم ان الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية الى الوجود
او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات
العقل ووجوده اذا اعتبر اثنين فاعتبرها الفلك كونه ذا جزئين
في الخارج جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هويته العقل
لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفين كالجنس والفصل وبازائه
في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها باعتبار تفصيلها من مادة و
صورة جسميتين بان يكون الكائن الصوري بازاء الامر الصوري
والكائن المادي بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس فالمفصل بازاء
المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس
باخراج شيء من المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة
وتارة باعتبار ملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية

او طبيعية لجهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا يندفع كثير من
اعتراضات الامام وغيره عنهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا
القول في موضع لا يليق فيه المجمجة فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده و (بدل المجمجة)
جعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله (بدلهما)
لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة
اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر
(فاعتبار) وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه
يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا
امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاحكام
في الابحاث لم يقع في كتبهم التي رايناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب
آخر وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول ان المع الاول ان كان متقوما
من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احديا صرفا
فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه واجيب عنه في
شرح الاشارات بان المع الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه
اول هوية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده
من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه
بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما
اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع
في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا وحدانيا

بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا صرفا
فكيف صار مبدأ الكثير والاولى ان يجاب بان الصادر شيء احدي
لكن هو امور لازمة له لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عين المبدء هو
الوجود والمهية والامكان وغيرهما من الامور التي لا يحتاج اعتبارها
الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متاخرة عنه فالصادر
الاول باعتبار الكثرة اللازمة الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة
وباعتبار وحدة وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادرا
عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفا بقوله ونحن لا نمنع ان يكون
عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في
اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم منه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى والمحقق
الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان صدور
الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال اذا فرضنا
مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه واحد وليكن ب فهو اولى مراتب
معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن
ب وحده شيء وليكن د فيكون ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما

في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من بعد هذا ان يصدر عن آ بتوسط ج وحدة شيء وبتوسط

على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن آ ب بالنظر الى آ شئ آخر فصار د وحده ثان وبتوسط ج دمعا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط آ د ثامن وبتوسط ج دمعا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج دمعا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة من مبدء واحد هذا ما في شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين في حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها علية بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس وفي الكواكب بعضها اشد نورية واسفل مكانا او اصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد بينها من التعاكس كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد لنوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها والانقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم من تكافؤها ان لها عللا من خارج متكافئة غير مرتبة وبين ايضا ان كثرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث ما لا يمكن للبشر

عدها

عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية بصدورها وظهر ان هذه الاشياء لا تحتمل الا على طريقة الاشراق حاول ان تبين طريقة اتقن واجود من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الوحدة فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا و لا بد لها من ترتيب فيحصل من المبدع الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي يشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع الفايض من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب و الثالث اربع مرات مرتان صاحبه وما يقبل منه تعمه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثمان مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرة من الثاني ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار العقلية الفايضة الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان وعن من كان نور جوهر عقلي فهذا احد الوجوه الذي يتكثر الجواهر النورية

ومرة من النور الاقرب

بسبببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها
وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون
كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير
الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان العقل مشاهدة لا محة
وشروق شعاع وهما متغايران فح اذا تضاعفت الانوار السانحة القاهرة
هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة
او بواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى
من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فيضاعف
الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات
الاشراقية والمشاهدتية وانما حصل من كل من هذه الاشراقات
الى مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا
وقعت على حيّ لا يغيب عن ذاته فيكون له ح شعور لكل واحد منها
وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات
نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة
على هيكل الاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج
الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك
الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المرتبة كثير بعضها
من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات
وهي مرتبة في النزول العلي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل

من هذه

267

من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها
كما بين شاركة جهة الفقر آه مع الشعاعات وكذا بين شاركة جهة الاستغناء
معها وكذا جهة الفقر مشاركة معها وكذا بين شاركة جهة المحبة معها والمشاركات
اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ومشاركات بعض اشعة البعض غيره بعض مع
اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال وما يعلم جنود
ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما
الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكثرتها وكذا صور
الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض اعتبار جهة الاستغناء
والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة
وبين الاشعة الثواني الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها
الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسايط
والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فعند كل من هذه
الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القايم النوري ثم ذكر
ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون
من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا
ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات نفوسا كانت او
عقولا بصور الانواع بطل لما سنذكر فلا بد وان يكون لنوعها اي الا
ربها قايم بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقة في صدور الاشياء
عن المبدأ الاول والمشاؤن ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول

بعض مع

[illegible]

عشرة الا ان التعمق في اصولهم يعطي ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون
بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان جميع
الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع لحركاتها الدورية المتوقعة
من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محركا مباشرا ولا عاشقا ومحركا
مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون العقول عندهم كثيرة وافرة لكن
القصور في كلامهم من الوجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك
عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية
بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب
حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك كخمسين
او اكثر قال صاحب الشفا فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر
عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد
العدد العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك
المتحيرة انما المبدا في حركات كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب
لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان
عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي
لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على
انفسنا وهو العقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك
بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه
المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين

فافوقها

فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ
ما ظهر لنا من عددها اقول لا يخفى ان القول الاول لا يخلو من قصور لانك قد علمت
ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية
والايجاد اللهم الا بالزمان والاعداد وان تشبثوا بالحس الا بمشاركة الوضع
فلا يتصور توسط جسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم اخر خصوصا في الابداعيات
التي صورتها نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية للجسم متقدمة على
هيولى وهيولى الفلكيات لا يتصور لصورة بعد اخرى ومتعددة امكان
انخلاعها ابدا ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور
ولا يبعد ان يكون سبب الشهرة احد الامرين احدهما انه لما كان عدد
العقول مما لزم عندهم تعدد الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول
الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازائه الافلاك
وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق في احوال الافلاك واختلافها
في السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها
واختلافها ايضا في مبدء عوداتها الطولية والعرضية والقربية والبعدية
وان عددها ازيد مما وجدوه اولا لم يحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به
اولا بعد ما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الافلاك
وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول سيدها ورئيسها
واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها فالقسم

العدد باعتبار ریب ذات من العقول والکلیات من الافلاک لا باعتبار
الاتباع منهم والجزئیات منها الثانی انه لا یمکن الجزم بان الصادر عن العلة
الاولی یصدر عنه الفلک الاقصی الثالث انه لیس فی کلامهم ما یدل
علی ان العقول متوالیة فی الترتیب بحسب توالی الافلاک الرابع
ان الجزم غیر حاصل بان الاعتبارات المذکورة فی العقل هی التی
حصلت منها الموجودات العقلیة والنفسیة والجرمیة او غیرها ولا ان
العقل الواحد یکون علة للفلک الکلی بما فیه من الافلاک والکواکب
ولا ان النفس المتعلقة لکل فلک کلی واحدة الخامس ان الجهات الثلث
فی العقل الاخیر غیر کافیة لصدور الانواع المتباینة الصور المحفوظة الطبایع
فی درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل کما علمت
لا یوجب الا الاختلاف فی الخصوصیات ای المتشخصات لنوع واحد دون اختلاف
الحقایق ومبادی الفصول والاظهر ان الاواین من الحکماء رضی الله
عنهم لم یحکموا بهذه الاحکام فی ترتیب الوجود علی حسب الجزمیة و
التعیین بل لما تعذرت علیهم التفاصیل فلا جرم طرقوا لمن یاتی
بعدهم سبیلا وسهلوا الباب علیهم بذکر نموذج ومثال فی کیفیة
صدور الکثرة عن الواحد فتنبیههم بالانموذج علی الاکتفاء بتفصیل
هذا الباب بحسب طاقة البشریة المیسر لما خلق الله له والله اعلم بحقایق
الامور ولما تحقق بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازی علیهم بما ذکره
مرارا من ان مثل هذه الکثرة لو کفی فی ان یکون الواحد مصدرا

[illegible] علی التفصیل

للمعلولات

للمعلولات فذات الواجب تعالی یصلح ان یجعل مبدأ للممکنات باعتبار
ما له من کثرة السلوب والاضافات من غیر ان یجعل بعض معلولاته
واسطة فی ذلک ویحکم بان الصادر الاول عنه لیس الا واحدا وقد علمت
وجه سخافة هذا الکلام مرارا وعرفت ان الکثرة فی العقول لیست
من الامور الاعتباریة الصرفة فان الامکان وان کان امرا سلبیا
والوجوب امرا اضافیا لکن تعقلهما امر حقیقی والایق بحال من اعتاد
نفسه بالملی ولا الفقهیه وصارت الاراء الکلامیة ملکة لها ان لا یشرع
فی علم یحتاج تعلمه الی فطرة ثابتة وقریحة خالیة عن اقاویل المبتدعین
لحب الریاسة فی امور الدنیا لیستحفظ عرضه ولا ینکشف قصوره
عن ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وبهذا
الطریق یصدر عن کل عقل عقل وفلک وذلک ای صدور العقل
والفلک عن کل عقل الی العقل التاسع فیصدر عنه فلک القمر
وعقل عاشر وهو المبدأ الفیاض لما فی عالمنا والمدبر لما تحت فلک
القمر بالتاثیر والایجاد لا بالتحریک والتصریف کما هو شان النفوس
وهو العقل الفعال لعدم تناهی تاثیراته من النفوس والصور وغیرها
فیصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامکانه ای ذاته الخاص العالم ولغیره
الهیولی المشترکة العنصریة وباعتبار تعقل مهیته الصور النوعیة المختلفة
وباعتبار نسبته الوجوب الی المبدأ الاعلی نفوسنا الناطقة وانما
ذلک بمعاونة الاجرام السماویة المناسبة عن جهة اشتراک کلها

في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلافها وكذا
لاختلاف انواع الصور الاولى للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها
المختلفة لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا الحق
القوي والقدر والكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد
موقيقه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات
الفاعل لا يوجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله
بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز
ان يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد
في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة
العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ
يتادي تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات و
الازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات
الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها
استعداد الهيولى العناصر فههنا حركة حادثة من العقل الفعال
على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا
او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق
حادث والاول اولى لان الحركات المحدثة الجزئية بل ساير الحوادث اما ان
يوجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
دوام الحادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث حادث آخر

لعين وضعي خاص او صورة حادث او استعداد في الهيولى
سبق بعضها بعضا الى صورة حادثة

وهذه

وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب
فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع
امور لها ترتب في الوجود لاحتياج كل منها الى الآخر السابق عليه
وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب
واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة
للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت
حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها
في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علة
الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة
في الوجود ومع ذلك لا تنتهي حادث في سلسلة علله الى قديم ولا ينزل
قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فاراد والتفصي عن ذلك الاشكال
فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة
الايجاد الى امر قار الذات متجددة النسب متعاقبة الاتصاف وذلك هو
الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة
ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود
من الحركة كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط
بين المبدأ والمنتهى المفروضين والمحققين وهو شخص واحد يلزم اختلاف
النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دائم
باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض

فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث
النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فلبث الثبات بالثبات
والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم
انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عائد فى استناد تلك
النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل فى شرح
الهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه فى تحقيق المقام ان يقال ان
المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فاذا
اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهى ثابتة مستندة
الى العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك
النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا
فى غاية الضعف فان الكلام فى ان العلة التامة يجب ان يكون
مجتمعة مع المعلول فى الوجود اى وجود كان وتلك الحركة التوسطية
باعتبار نسبها امر كسبى متصل غير قار واجزائه المتصل الغير
القار لا يجتمع فى الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض بالعلة
التامة او تجزئتها الاخيرة ويليه فى الضعف والسخافة ما ذهب
اليه وابتهج به ناقلا من بعض السابقين فى شرح الهياكل وفى
رسالته المسماة بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية المستقلة
لا جزء لها فى نفس الامر بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث
متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله

تابع

تابع لاستمرار العلة واتصاله فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة
الاستعدادية للمواد العنصرية كنسبة الاجزاء المفروضة الى
الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة
فى الخارج وجعل الوجود مقصورا على التوسط منها الذى هو امر
وحدانى كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة متناصلة الوجود و
الاشبه لطريقتهم ما اشرنا اليه فى مبحث الحركة واسنادها الى الطبيعة
التى هى امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان
يصدر عن شئ ثابت وحده شئ متجدد كالحركة الا وان يلحقه ضرب من
تبدل الاحوال كانت لاحقة بذلك المبدأ فان كان المبدأ اى احوال م
طبيعة فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة
فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعلق ببعض منها بالوقوع
دون آخر ولذلك صرحوا بان مبدأ الحركة يجب ان لا يكون
عقلا ولا نفسا بل قوة تخيلية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون
لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة
الموجبة لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت ان الحركة الدورية
الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعدادية فى هيولى العناصر
على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل
اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من

مبدؤها العقلي ومعشوقها شيء قيم يوجب انبعاثات الحركة شوقا اليه ونسبتها
به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل روح من مبدئها
ومعشوقها وكل اشراق ونيل روح منه يوجب شوقا موجبا
لانبعاث ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات
والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار
والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت وحداني
مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات
اشراق كلي بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي
مبدؤها النفس الفلكية موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق
جزئية مبدؤها قوة منطبعة شوقية موجبة لارادة جزئية لحركات
جزئية فح المبدء القريب للحركة الارادية الفلكية وللمتوسط [امثال] انهما
اشتمال احديهما في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات
جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متحصل الذات
وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام مثل هذا الامر
اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه
يصير مبدء الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء
اليه يصير مبدء الجزء اخر غير الجزء عن السلسلة الاولى على وجه
الاتصال من غير دور واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة
بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة ولكن في التعبير

يقع بحجب

يقع بحيث يوهم انها متفاصلة لقصور العبارة عن بيان كون المبدء بعضها عن بعض في الوجود
باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى فيتجدد كل
منهما بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية
فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ ذلك
نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب بالهيولى لوقوعها في اواخر الموجودات
الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال انا فانا
اقول وقد علمت طريقتنا من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية
كانت او عنصرية وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمدية والازلية
فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقني [بتوفيقه] ترجمة
وفضله لاصل حكمي مشعشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق و
اليقين وهو ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا [تفتقر]
هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله
علة حادثة هو الهوية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة
له ولا كذلك الحركة بل هويتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها
والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري
في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس
حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب
علة حادثة لما يتجدد واما الذي نفس هويته الحدوث والتجدد
فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زائد على هويته

كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف
الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي
الا بحسب الفرض والتوهم كما ان الهيولى جوهر بالبين الا القوة والاستعداد
فلا يحتاج في استعدادها الذاتي لجميع الصور مطلقا معد ومهيئ واذا عرضت
لها الاستعدادات الخاصة لصور دون اخرى يحتاج الى معدات و
مهيئات من خارج فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى
هيئة هي نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات ولكونها
نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل الهيئات بافاضة الوجود عليها
من دون خصوصيات تشخصاتها وفنون حصولاتها المحوج الى علل حادثة
مادية وتلك الهيئة هي الحركة ولهذا اعترضها بعض المحصلين بانها هيئة
تمتنع بقاؤها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة
جدا في دفع الاشكالات المتعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجتماع

[illegible]

اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات
الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء فقال فان قيل
لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين
احدهما من مبدأ معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة
اي بمرتبة معينة متناهية من العدد وطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة
بواحد او كثير معين عليها بان نطبق الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول
من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث وهلم جرا فاما ان يطابقا

الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص
يلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل
كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى
زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون
متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف قال الش الجديد
وانما اعتبروا قيد الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم تكن
موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد
احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احد الجملتين بازاء
احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية دون الزمانية والعقلية
هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة
المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء
التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا
النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير والتجدد وعلمها الاشراقي الوجودي بها فيجري فيهما من الحيثية التي ذكرناها
التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث

من كتاب الهداية في احوال النشاة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصـ
في آخر الفنون هذا القسم وجود جواهر عقلية وسايط وجود المبدأ الاعلى الى
المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للحق الاقصى واسباب حصول كمالاتها
الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها تنزل
الوجود وهبط الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي
الى ذروة الشرف والكمال بعد ان هبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب
الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستفيض بنور الحق
في المعاد وكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم عقلا كما في
قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض وظاهر ان اشرف الموجودات
في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في آخر
مراتب العود ولكونها اشرف وجودا واقوى تحصلا من الهيولى اذ مرتب
الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والخسران الذين مبدأهما
الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه
الى البدن واحوالا اخروية ثابتة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واخلاقها
المكتسبة لها من البدن وهيئاتها بحسب النشاة الاولى وذلك الوجود
البقائي للنفس بعد فناء البدن يسمى بالنشاة الاخرى الاخرة لها فوضع
ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت
وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها مما تزاح بها سنين لمقاصدها
اوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين ومحا:

المستغرق
ثم جرها ثم عاد نفسا

لنحران

لنحر ان نعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي
بوصفه وكميته الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللاحق
بالاخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة
النظر والقياس والشرع لا ينكره بل يشير اليه اشارات مقنعة و
عبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين ويهدي لمن يشاء الى صراط
مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية:
وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما
يكون معه جوازه فقط فان النبوة يكشف عن حاله وتحققه على وجوده او
عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده فيكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله صلى الله عليه وآله اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل ماقصر عنه
السعادة والشقاوة الجسمانيين مما يطلب من القرآن والحديث على
وجه المفصل المشروح في مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال
المعادية على جهاتها وخصايص صورها وكيفياتها مما ان تحلل توقف الا بالقدر
ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ازلنا ظاهره عن الاحالة
والامتناع واوقعنا الجزء منه موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه
على دعاوي المنكرين والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية فيه
مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني
الطبيعية والالهية وصار العاقل القاصر عن تصور كيفياته بعد الثقة
بوجوبه وتصديقه مما بشر به التنزيل معذورا عن خالقه خصوصا

اذ قال تعالى اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشأة الثانية
وتفصيل كيفياتها باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند
قيام الساعة لما قال تعالى لرسوله ع قل ما كنت بدعا من الرسل وما يفعل
بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه ترجع قوله تعالى وعنده علم الساعة
واليه يرجعون وللشيخ الرئيس اشارة خفية الى اخر الهيات الشفاء الى
وجه صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست اضعف عن الحسية
بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم
اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود
في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور
التي ترى في المنام بل ولا التي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة
في النفس الا ان احدهما يبتدي من باطن ويتحدر اليه والثاني يبتدي من
خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس ثم هناك ادراك
المشاهدة انما الملذ والموذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في
الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج
فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب
فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى
الانفس الخسيسة واما النفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال و
تتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى
ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرأ ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي

او خلقي

اوخلقي تأدت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مصنفاته بقوله ان اللذات المحسوسة
الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما
تقدم حسية وخيالية وعقلية واما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم
كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه
واما الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كافة بعض
العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا مما
خوطبت جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل احد
في الجنة ما يشتهيه كما قال ولكم فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين
ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي فلذته كما في النوم الا ان النوم مستحقر
لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم تظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان
التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس
لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه
بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت
اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان
الصورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة
فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها
لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت للخيال
قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت

لذته ومنزل منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الآخرة
في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة
ولا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد له في الحيات بحيث يراه واليه الاشارة
بقوله ان في الجنة سوق يباع فيه الصور والسوق عبارة عن لطف الهي
الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة
اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فحمل امور الآخرة على ما هو
اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود اختصاص
وجودها في الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه من وجوده في
فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه
طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك
العالم فيتسع الطريق ولا يضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون
هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست محسوسة فان العقليات ينقسم
الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة
اخرى مما رتبته في العقليات توازي رتبة المثال في الحسيات فانه
لو رأى احدهم في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار
والامطار الممطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر
واليواقيت واللالي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة
المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك
عن السرور ولا يحمله على نوع واحد بل يحمله على نوع آخر من السرور
بل هو احد

ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة
ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة
والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحدة مذاق يفارق
الآخر فتلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كان مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع
بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمعوق بالتقليد والجمود
على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصورة والعارفون
المستحقرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور
واللذات العقلية ما يليق بهم ويتقي شرهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ
ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات
والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة
قاصرة والرحمة الالهية افاضت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي
احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم
من امور تليق بالكرام الالهيين انتهى قوله واقول وهذان القولان من
كلام هذين الشيخين اقرب ما رأينا من كلمات ائمة الحكمة والكلام
في باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من
سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع
الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلماني
المركب من الاضداد لكونها ضعيفة الوجود لا يترتب عليه الآثار الخارجية

ولايكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال
والتجدد والزوال حسب اختلاف امزجة محلها بسبب ما يرد عليه من المتنوعات
والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشتغال الضرورية
والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى
الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة وعطلت عن استعمال النفس
اياها اما بالنوم او بتوجهها الى الجنبة العالية بقوة في ذاتها وفطرية او بسبب
اخمدت الرياضة ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها
بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة
النوم يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة
معطلة في الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا
في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن
لو لم يكن هذه غاية النفس من استعمالها اياها وكما ان حواس البدن
كلها يرجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس و
قواها يرجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة لصيرها حال
رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها عليها
وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة
من قواها اما لقهرها وضعفها وكلما كانت النفس كالمجنونين والمرضى او لقوتها وضعفها٢
خيرة كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين
كانت طاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود الذاتية عليها او

عليها

عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم
شان عن شان ولا يحجبهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله
وبذكر الامور الاخرة هي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا فيقدرون على امور
مشاهدة وربما يبلغ قوة نفوسهم حتى الى التسري في غيرهم فيفيدون له قوة
يقدر بها على مشاهدة الامور الغيبية كما شاع للنبي ص للحضار ذكر
الحصى والاحجار وان لم يكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خواص الاوقات
والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روي ع ان لله في ايام دهركم
نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس
نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وافية التاثير و
الكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من عالم الغيب
قليلة الانغماس في جانب الظ لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها
المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة
ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية و
الروحانيات وامور الاخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من
المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف
الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذا القالب المظلم حجاب
عن غاية المشاهدة كما قال الله ولا يدركه الابصار وربما
يشغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور
هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين و

جميع ما ذكرنا لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس لوجه من الوجوه
هذه انموذج لمعرفة احوال الاخرة فانها اذا انقطعت تعلقها بالبدن
وخلت ودخرب البيت ارتحلت صارت حواسها الباطنة المدركة
امور الاخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب المكتسبها في الدنيا
من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة والكريهة
صورة حسنة بهية كالسحاب والانهار والحور والغلمان والحلل
الفاخرة والبيجان المكللة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة
موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والحميم والزقوم
والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل بدنها
الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها
عنه كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة ذو العصمة ع
لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق
بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد
ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه في اول الامر
اظهر من تعجب العود اليه ولا يلزم ان يكون حدوث البا قيه
واستعداده لتعلقها ما يحصل له شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى

كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة قليلا
على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص
من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز ان
يكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات والاوضاع
الفلكية برجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكون اجسادهم دفعة
واحدة وينفخ ارواحهم في اجسادهم المكمونة نفخة واحدة بتوسط
بعض ملئكة قدر الله تعالى بواسطة واهب الصور الى موادها لحصول
المزاج الخاص مرة اخرى كما يكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات
كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات تكونا دفعا ولا يلزم ان
يكون نحو التعلق واحدا في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق
الاخرى الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة و
الاثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس مشاهدتها
اياها في النشاة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة
حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون
البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه
معادا او ما شهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس
الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله ع يحشر بعض الناس يوم
القيمة على صورة تحسن عندها القردة والخنازير وبعضد ذلك كذا قوله تع
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب

في المعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات وارتكبه المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك
وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والأشبح
كالأجزاء الأصلية في البدن او غيرها ولهذا يبقى التشخص مع انتقاله من
الصبيوية الى الشيخوخة الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور
والهيئات وكثير من الأعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في المشيب انه عقاب لغير الجاني هذا اولا علم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون وأوساخ الدهر الذين لا اعتداد بأقوالهم وآرائهم
في الملة ولا في الفلسفة انكار المعاد مطلق للانسان زعما منهم انه
يتكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك
يفنى بالموت ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فهنا فسد لا برء له
عائدة فحكموا بانه اذا مات فات وبطل سعادته او شقاوته فقد فات
كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى
مثل العشب والمرعى فيصير غثاء احوى فلهذا السبب انكروا النبوة
المنذرة بالبعث وفوائدها واصروا اصرارا على منع نشر مواد هاد
في هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على
ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده
في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فتبطل فيمتنع
بالموت والعادم ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون
من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا

حقيقته

في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح
عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون
وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة
الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود وما بزين
به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم
والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني القول
بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر
مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والكرامية وبه
يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق
ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في
هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار فان قيل الآيات المشعرة
بالمعاد الجسماني اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتجسيم والتشبيه
والجبر والقدرية ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف
هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفس و
شقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه
القوم فان الانبياء كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم
الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب قوة النظرية والعملية

معه النظام المفضي الى اصلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة لما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار
عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم لا يفهم بعالم الاشباح
والمحسوسات عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة
التي هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيهم لهم بمثالاتها المأخوذة
من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادي المدنية و
تحاكي الافعال الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك و
السلاطين والقهارين وتحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية بنظايرها
من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم
من المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهباء وته او
الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات
التي هي غايات الفضايل الانسانية بنظايرها من الخيرات العرفية
التي يظن انها خيرات وتحاكي مراتب الوجودات بنظايرها من
المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما
لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل واشباح للفلسفة قلنا
انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا
من القول بان البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من
حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد

النفس

النفس والرعاية لمصالح العامة يؤدي الى نسبة الانبياء صلوات الله
عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل الخلايق
والتعصب طول العمر لترويج الباطل لاخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا
هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها
من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات و
الالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يراه المحققون من علماء
الاسلام بناء على العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام
الاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه الطف واصفى
في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه بداية
النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى
وعلى الثاني اما ان تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق
بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل
الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون
فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى
الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الحاصل بالفعل غير القابل للفساد
الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء تبقى ذاته مع المقبول و
الفاسد بالفعل لا تبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد
قال الشيخ الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد
وان ذلك الشيء تبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول

الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشی ینعدم فی الخارج
واذا حصل ذلك الشی فی العقل وتصور معه العدم حکم العقل علیه بالعدم
ووصفه فی نفسه فی العقل لا فی الذهن الخارج اذ لیس فی الخارج شی وقبول
العدم قایم بذلك اقول کانه نسی البرهان المذکور علی کون کل حادث
مسبوق بالزمان محتاجا الی مادة حاملة لامکانه ولا فرق فی ذلك
بین جانبی الوجود والعدم لان البرهان اذا تم فی جانب الوجود تم فی جانب
العدم بلا تفاوت اصلا نعم کل معدوم صرف لم یدخل فی عالم الوجود
لا یحتاج فی عدمه الی سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنی الذی ذکر
من ان العقل یتصور مهیته ویضیفها الی العدم فیجدها موصوفة بالعدم فی
العقل وحکم بها علی عدم اتصالها بالوجود فی الخارج فیصدق الموجبة
الذهنیة والسالبة الخارجیة لقیام معنی العدم بها فی الذهن وعدم قیام الوجود
فی الخارج ٣٢ واما الاشیاء التی تطرء علیها العدم بمعنی رفع الوجود الذی
کان ثابتا لها فی الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها لا یکون ذلك
الحامل نفس ذاتها وتمام حقیقتها لان حیثیة فعلیة الذات والوجود غیر حیثیة
قوة الفساد والبطلان الذی لیس فوق قوة العقلیة والوجود لان جواز العدم
یکون مع جواز الوجود وقد مر فی مبحث الهیولی ان الاستعداد والفعلیة متقابلان
فلا بد وان یکون المحل لقوة الفساد واما جزء ذاتها الذی هی بها بالقوة
ان کانت مرکبة او محلا لذاتها ان کانت بسیطة کالصور والاعراض
فمحل قوة الفساد للنفس ان کان محلا لها فیکون النفس قائمة بالمادة

وقد ثبت

وقد ثبت تجردها وان کان جزء لذاتها فیکون ذاتها مرکبة من مادة وصورة
وقد ثبت بساطتها هف فان جحد احد بساطة النفس علی هذا الوجه
بل جوز کونها متألفة من مادة وصورة جوهرتین مفارقتین ٢ یزول احدهما وهی
الصورة بها ویبقی الاخری وهی مادة ای محل لقوة وجودها وعدمها ننقل
الکلام الی الشی الباقی من النفس ولا نعنی ههنا بالنفس الا الجوهر المجرد الذی هو
محل العلوم والمعارف والشی الباقی لو کان قابلا للفناء یلزم اجتماع
الوجود والعدم فیه عند خروج الفناء من القوة الی الفعل فیکون موجودة
معدومة معا فی حالة واحدة هذا مح ثم انك قد علمت فیما سبق ان
معنی قوة الوجود او العدم فی الکائنات الفاسدات لیس هو معنی الامکان
الذاتی الذی یعم المبدع والکائن جمیعا وهو قسیم ضروری الوجود
والعدم لان هذه هی القوة الاستعدادیة التی تبطل عند حصول الشی الذی
هی استعداد له بخلاف ذلك فانه یجتمع مع وجود الممکن وعدمه فلیس
لك ان تقول ان المفارقات کالعقول ممکنة الوجود والعدم وهی
بالفعل موجودة فیجتمع فیها فعلیة الوجود وقوة العدم والوجود مع انها
بسیطة لما بینا مرارا من الفرق بین القوة والامکان حیث ان
احدهما بحسب الذهن والآخر بحسب الخارج فمفاد احدهما الترکیب بحسب
التحلیل العقلی ومفاد الاخرة الترکیب بحسب الخارج فان قلت النفس
وان کان جوهرا مباینا عن المواد لکن لما کان استعداد وجودها
من المبدأ المفارق فی المادة البدنیة المحوجة لوجودها فلم لا یجوز ان یکون

استعداد عدمها ايضا في تلك المادة البدنية فينعدم ان كانت
علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها فيكون البدن
محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلنا البدن بسبب
مزاجه الصالح للتدبير النفس استعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة
ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون له نحو
وجود الجوهر المباين في نفسه هو بان يكون وجوده الخاص وجود
النفس ولا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجوده لنفسه
هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض
حيث ان وجودهما في نفسهما شيء واحد وان استلزم الاول
للثاني يجب استعداد البدن للاول وافاضة المبدأ الجواد للثاني
عليه لكونه مقدمة للشيء الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في
القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها
في نفسه لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن الاول البدن لاجل
زوال استعداده وعدم قابليته لها بطلان كونها كما لا يلزم انتفاء
وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء لشيء
وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه
في نفسه او لا ترى ان يكون الفرس لك يستلزم ان يكون له
كون في نفسه ولكن لا يلزم منه من فقدانه في نفسه اللهم الا
اذا كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء آخر

استدعاء

عنك فقدانه صح

فيلزم

فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر
المقارنة والاعراض حيث يلزم من زوالها عن محالها فسادها في انفسها
بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له
نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لا ان
فيه استعداد الوجود النفس مطلقا او استعداد لعدمها لكن اللزوم
بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين
اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها
وما احسن ما مثل بعضهم البدن بالشبكة اقتنص لها وجود النفس
من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة
لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل
الشبكة عايقة له عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم
القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها اذ النفس
جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف
الاعراض واخسها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعرض
لا يوجب بطلان الجواهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد
من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء وعلمت ان
البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها
هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها لحصولها به فيلزم ان يكون
باقية ما دام كون مبدئها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواها

وهيئاتها الظلمانية وغشيتها المادية عايقة لها عن اتصالها بالقدس
كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي والاتصال بالطيور السماوية لمقارنة
الشبكة وتبقى متعطلة فاذا مات البدن وخرب وانهزم جنوده
وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموذيات القوى
وتشرف بمصاحبة القدسيين والملا الاعلى مع حصول كمالها
واعتبر بالات النجار ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء
الالة او معها فسعداء النفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت
القوى والالات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها
العقلية ثم نفضها ورفضها بالكلية كما في قول الشاعر من الحكماء
واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل
الى التناسخ وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن
آخر سواء كان من نوعه اولا وسواء كان بالنقل بالنزول او بالصعود — من نوعه
لان النفس حادثة لما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤسا وساير
المتاخرين خلافا للاقدمين من حكما الفرس ويونان ما خلا ارسطو
واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة
بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى
وجودها من المفارق وتعلقها به لان البدن الصالح للنفس كاف
في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس
فلو تعلق به اخرى عند ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ الفياض على

سبيل التناسخ

٣٨٣

سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وذاتان
واحدة مدركتان وهو ممتنع اذ لا يشعر واحد من الناس من ذاته
الا نفسا واحدة وايضا لو كان النقل بالنزول عن الانسان كالنبات
من الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على نوعها
بنيء لا انعكاس وهو ممتنع وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس
المنتقلة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات الصغار انواع
يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في — وظاهر ان اعداد الحيوانات يزيد عن الانسان
النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل هذا المبحث يطلب من كتاب
حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي هداية لما اثبت
بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت لها سعادة وشقاوة
حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وجزائه وشروره لما مر من ان
تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة وهو
حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات
اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما بقوله اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد يلايم
من وجه دون وجه آخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة
الملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية
له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا يتم الا بحصول ما يساويه اللذيذ بل
انما يتم بحصول ذاته ولهذا اعدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف

المشهور بقوله اللذة هي ادراک ونيل لوصول ما هو عند المدرک
كمال وخير من حيث هو كذلک فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة
والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراک الا
بالمجاز واللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولهذا لما لم يوجد لفظ
يدل على الادراک والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم
الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة
زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطاء نشأ من اخذهم
ما بالذات مكان ما بالعرض فان ادراک المحسوس يكون بسبب انفعال الآلة الحسي
وتغيرها حالا عن حال الى حال لكن المدرک كما علمت هو النفس لا الآلة
فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول
المدرک ووجوده اذا لم يكن مصحوبا بالشر او عدم كمال آخر لها بل من
حيث هو وجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه ونيله
لذة بالشرط المذكور فنسبة المدرک اليها نسبة صورة الكتابة
الى اللوح واما ادراک نفوس الافلاک فليس فيه انفعال لا في الآلة ولا في
القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة تخصها كالحلاوة عند الذوق
والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام
عند الغضب وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات
ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس
ملايما للآلة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية

ادراک

ادراک المعقولات بان يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان
يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه والاكتناه
بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته نعم الا من وراء
حجاب او حجب حتى المبدع الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته تعالى الا بواسطة
مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق بحسب شهود ذاته وهذا
لا ينافي في الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترک الالتفات الى
الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وترک الالتفات
الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالي من المبادي
لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه واي حاصل ان كل قوة مدرک
الحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر
قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق
الا قصور الذوات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق
وجلاله او درجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب العقود والاعدام
لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها وبما لا يكون
موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها في وجود
ذاتها عن رتبة الاول ودرجة وجوده وانه واجب الوجود لذاته
في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب ربوبيته يكون
حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية وذاته بري عن النقايص
والشرور والآفات فان منبعها الامكانات والقوى والامكان

ينافي الوجوب ممتنع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام
الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب مما قد فاض عنه من
النظام ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكائنات
العنصرية من البسائط والمركبات حتى تصير النفس بحيث يرتسم
فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب
الذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي
كله وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ لا يمكن
ان ينص على المبلغ الذي بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم
ويجاوز الحد الذي يقع في مثله الشقاوة العلمية ولكنه في كتاب
المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفا زعم على سبيل
التقريب ان يتصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق
بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان وتعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتتقرر
عندها هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض وانتظام الاخذ من
المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية
وكيفيتها وتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية
وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر او تغير بوجه من الوجوه
وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملائم لها من

جهة

جهة قوة العملية فهو ان يتسلط على سائر القوى البدنية ويحصل للنفس
هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى
وتاثرها عنها من شقاوتها وحجابها عن الحق واستعلائها وتنزهها
فيستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وللتسلك بها سلوك
المتوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية ولا يكون ايضا
متهورا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة
توسط التهور والجبانة ويكون لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه
وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها واهل بلدها في المعاملات
الشرعية وفي السياسات الملكية ان كان لها رتبة في السياسة
وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة
وهي غير الحكمة التي هي علم بحقائق الامور فانها كلما كانت اشد افراطا
كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصائل الثلاث هي التي تسمى عدالة
فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن تتصف بها وكان حكيما بالحكمة
النظرية التي هي العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية و
العملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث
انها كمالاتها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دون العائق البدني التذت
بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت و
انما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل
المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرار ارتسامها وحصولها لها حتى

عليها وعدم انقيادها لها ومن دنياها
وقربها منه وما دام في البدن
لم يكن بد من استعمالها ٤

من عفيفا فان
العفة توسط الشهوة

يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد بل بتوجهها
الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصل لها ملكة الاتصال لا يحتاج
في تعقلاتها الى الآلة الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت
وفساد الآلات البدنية وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت بسبب ادراك
المعارف العقلية على الوجه الاكمل فيكون اللذة العقلية حاصلة بعد الموت
وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة تعلق النفس
بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام الملايم
المصحوب للذة او عينها وهو التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية
فان القدر الذي يناله النفوس من البهجة بالمشاهدة فحيث يخفى قدر المشاهدة
لا يخفى قدر اللذة والبهجة كقوله تعـ فلا يعلم نفس ما اخفي من قرة اعين ما تجده
النفس حال الادراك عند انحلال الشبهات واستيضاح المطلوبات فانه
ليس بلذة الادراك الشهوي بل هو شيء قليل او شائبة من اللذة
العقلية نسبتها اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رائحة المذوقات
اللذيذة بطعمها الى الالتذاذ بطعمها ومع كثيرا ما يكون الانسان متفكرا
في امر مهم من المعقولات وعروض امر شهودي عظيم في بابه وضربين الطرفين
ويستخف بالشهوة ان كان كبير النفس فالقدر الذي يناله النفس وان
كان خافيا له في هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلوم انها اذا ارتاضت
في النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله لكان بينها
وبين هذه الامور مناسبة شديدة يؤذن بينهما من البهجة والسعادة

شدة قوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك العقليات مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب م

يختفي عليها مشاهدة حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة بالنسبة للمشاهدة بل عينها م

بطعمها

من اللذة بسبب المشاهدة م

عند الفراغ

عند الفراغ من البدن قدر ما يعتد به وخصوصا اذا ارتاضت في النشأة
الدنياوية بمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت عن البدن
وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها الحقيقي على الوجه اليقيني فزال
عنه العوايق البدني والخدر الذي كان حاصلا لها بسببه طالعت
اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية و
الحيوانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند
حالتها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف اذ التفاوت في اللذة
قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار الادراك
فالادراك القوي لذتها قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك
فكل ما هو اكمل والى الكمال المطلق اقرب كان اللذة به اقوى فاذا كان
كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها
اعراضا مادية ونقص الادراكات وتشوبها لانها لا تقدر على تخليص مدركاتها
عما يشوبها من الملابس الى ما يناله العقل من اللذة بحب مشاهدة واجب
الوجود بذاته الذي هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة
المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك فان القوة
العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي ايضا بعيدة عن التغير
الدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود
بذاته بخلاف القوى الداثرة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود يتوال
لها وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة الادراك فان

واما من جهة المدرك م

والقوة الحسية تدرك كل معنى مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض
ولا تقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك
الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء و
اسرارها بحيث لا يقبل التغير هداية يريد ان يثبت في هذه الهداية
الالم العقلي ففسره اولا بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف
ومنافي الشي ما يقابل ما يلائمه وفايدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق
بنفسه الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال
من الاعتقادات المنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق
المذمومة والهيئات الانقيادية وخضوعها للمرديات المنافية للسعادة
فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة
للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض الالم العقلي
وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاستغراقها بتدبير
البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة ونفسها بقساوات
الهيولى فانسيها تلك العلايق والعوايق ذاتها وما يحصل بها من الكمالات
ومعشوقها الحقيقي كما تنسي الامراض الاستلذاذ بالحلو وتميل
الى المكروهات في الحقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل
الطين ويستلذ به لسبب الحالة العشرية كما اشرنا اليه سابقا
فتحسب الالم لذة والجراحة راحة والنار نورا والظل حرورا

فاذا

فاذا فارقت البدن وضعفت ادراكاتها لاجل زوال
العايق عرض لها من الالم بفقدان ما يعتقده كمالا وخيرا
كلما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظيم منزلتها
فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازن في الشدة تفريق
الاتصال بالنار وتجمد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون
لنفس اكتسب الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور
المعقولات وحصول جهة الكل دون الغافلين من العوام والنساء
والصبيان هداية قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزءها
النظري ان يحصل لها تصورات حقايق الاشياء والتصديقات
اليقينية لوجوداتها واحوالها وهو كمال الباقي معها وبحسب جزءها
العملي التجرد العايق عند البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار
النظري لا يخلو من ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو
من ان يكون متعينة عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من
حالتها العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها
الى قسمين وهما تلك الحالة مع بقاء النفس عن الهيئات المذكورة
اولا معه فالمصنف اورد في هذه الهداية الحالة الاولى بقسميها وبيان
مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال
النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية اذا
فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلايق

الجسمانية والهيات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم القدسى
وانضمت مع الملائكة المقربين فى حضرة جلال رب العالمين
فى مقعد صدق عند مليك مقتدر لاكمقاعد السلطان الزور وعند
ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات
العقلية مالا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
بان فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسدانية والتبرا
عن العوايق البدنية بل بقى فيها الهيات البدنية وتعلق بها الميل
الى الذات والشهوات الطبيعية يصير بسبب تلك الهيات المحجوبة عن
الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة الى سماتها محبته ولم يجد
اليها سبيلا لفقد الالات فيتادى بها اذى عظيما لكن ليس
هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذى كان لاجله ويحصل
لها اللذة بالمعارف التى اكتبها وينخرط فى مسلك المقربين وذلك
بقدر زوال تلك الهيات ومدة بقاء هذا الالم يختلف طولا
وقصر الحسب كمية تلك الهيات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ
الهيئة قوة وضعفا هداية اورد فى هذه الهداية الحالة الثانية
وهو خلو النفس عن الكمال العلمى مع شوقها اليه على سبيل الاجمال
من غير تفصيل لها الى سببها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة
فقال النفوس الناطقة الساذجة اى الخالية عن الكمال اذا ظهر لها
اتفاقا ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من المعلوم

اى لسبب

اى لسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر
فى الامور الجزئية لزم لها من هذا الكسب تشوقا الى الكمال اذ تحقق
لها منه انه لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
التى يزعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة
ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان
ذاتى الى الكمال لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما فى الحيوة
الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا من التعلقات البدنية والشهوات
الدنية كما فى قوله تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف
لها شوق الذاتية الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقدان الالات والقوى
بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اى الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم
القدرة على تحصيله الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيات الردية
لان هولاء اما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب الكمال
الانسى واما معاندون جاحدون للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة
للاراء الحقة والنفوس البعيدة التى صرفت قواها فى غير ما خلقت لاجله
وكفرت بانعم الله فثبتت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة ورسخ
فيها ملكات غير ملكية وهيات متضادة للكمال فهم اسوء حالا و
اكثر وبالا واردأ مالا اذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقها وكانت
عديمة الوسيلة الى مبدا منك فى كرب سعر الاشواق محرقة بنار
الم الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التى تطلع يظهر ويعكر

على الافئدة والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من ذنوب العذاب الادنى
واعلم ان حرارة هذا النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما تحقق من قبل
وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا في عالم
الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب
كثيرة لها في مرتبة النفس لصورة الغضب اذ ربما يؤثر صورة الغضب من احراق
الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن
لا يجب ان يكون نارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر النار الروحانية
فلا جرم ان ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه كيف وكل قوة
جسمانية متناهية التاثير كما تقرر وهذا معنى ما ورد ان النار غسلت بالماء سبعين
مرة ثم انزلت الى الدنيا ليتمكن الانتفاع بها فانا لا نريد لنارية هذه
الصغار والاشراق والتلألؤ واللمعان فاذن ذلك كله بسبب
من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا محضة
بل فيها نار ونور واما النار المحضة فبما بها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة
وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق و
الحرق حقا وحقيقة هي نار الاله مستورة عن هذه الحواس خارجة عن
الفكر والقياس وهي النار الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس
المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر
في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن الشوق
اليه وقسمها الى قسمين من جهة هيئة عليها مسا ما لها مع كل منها

فالنفوس

من المرتبة فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقائق الاشياء
والشرف بالتجرد عن العالم الاولى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى
الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث راى فيها و
كانت خالية عن ما يؤلمها من الهيئات البدنية والاخلاق الردية
حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق
وعذاب الهيئة المضادة للكمال فهي حالة خالية عن اللذة والالم
والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال اليه الشيخ في الشفاء لان الرحمة واسعة
بنا لها كل شئ ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة وكانت البلاهة اولى
الى الخلاص من فطانة بتراء ناقصة التفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق
دون ان ينبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية عن
الهيئات البدنية الردية وليس عنده هيئة غير ذلك ولا معنى من
المعاني العلمية فيتالم بفقدان البدن ومقتضاته لان خلو التعلق بالبدن
ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه بفقد
الالات لحصوله وتبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العوائق البدنية
مغلولة باغلال الهيئات الردية فيكونون في غصة وعذاب اليم كاكثر
الفجرة الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم
دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا باس
بان يفصل حال الناس ويقسمها في ما لم تقسيما اقرب الى الافهام
من الذي ذكره المص لاشتماله على بعض الرموز القرانية فنقول

فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم اما سعداء
وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون
المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الايه واصحاب الشمال
اما المطرودون الذين حق عليهم القول فى القضاء السابق وهم اهل
الظلمة والحجاب الكلى المختوم على قلوبهم اولا كما قال الله تعالى ولقد
ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية
وفى الحديث الالهى الربانى هولاء خلقتهم للنار ولا ابالى واما المنافقون
الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور فى اصل النشأة
لكن احتجبت قلوبهم بالدين المستفاد من اكتساب الرزايل و
ارتكاب المعاصى ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء
اوطارهم الشهوية والغضبية وفرد له المكايد الشيطانية لقواهم
الوهمية الحجر حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة فى
نفوسهم وارتكب على افئدتهم فعواس كين حاوى فى الضلالة
تائهين فى الغواية قد حبطت اعمالهم وانتكست روسهم فهم اشد
عذابا اسوء للمنافاة مسكه استعدادهم لى لهم والفريقان هم
اهل الدنيا فما لهم فى الاخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم
راسا بقبول الهداية واما الثانى فلزوال استعدادهم ومسخهم و
طمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود فى النار الا ما شاء الله واصحاب
اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات

للجنة

للجنة راجين بها راضين بها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات
مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم
المسوبون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم
من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم من ميراث اعمالهم واما اهل
العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا
لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لعلة مزاولتهم اياها ومباشرة
القوى العملية فيها والمكان تزيتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا
منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية
والتفكر فى عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيه من المعاصى حتى خلصوا عن درن
ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل والعفاف والذين من هولاء يصيبهم
سيئات ما عملوا لكن الرحمة تتداركهم لعدم الجحود والطغيان وهولاء هم
وهولاء هم اهل الاخرة والسابقون اما محبون واما محبوبون فالمحبون
هم الذين جاهدوا فى الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهداهم
سبله بتكميل القوتين لهم فى العلم والعمل بالاتصاف بالمعلومات والتجرد
عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم و
هداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم
هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا ارين
الشرك ولبس لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم

الفطري فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج
الى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى
لحبيبه عليه السلام كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك
من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج في الهداية و
التوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله بعد الوصول
فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمد على ضرب من
الجهل وهو المركب الراسخ وضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة
الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الشرف و
الشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي السعادة بل الحق
عن الكمال مع سعادة ما ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات
النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من
الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية
فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو
غير متحير بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد
راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس
غير مفارقة عنه فهو متحير ايضا لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعني
النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلد والعملية الراسخة
وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة

فزول

فيزول بعد الموت اما العدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة
من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة
الرداءة وفي سرعة الزوال وبطوءه فيختلف العذاب بها في الكم و
الكيف بحسب الاختلاف وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها
اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او اشتغالها بما يصرفها عن اكتساب
الكمال او لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بالشيء من العلوم
واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى
الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة يليق بها غير متالمة
بما يتادى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون
معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام آخر لانها الآن بالالات
جسمانية ولم يقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان يصير مبادي صورها
ويكون متوسا لها سواء كان في نشأة اخروية كما يقوله اهل الجنة
الشرعية الحقة او في هذه النشأة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ
واما ان لا يصير كك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر و
ابو علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا ان يكون تلك الاجرام مدبرة لها لامور
بل على ان يستعملها لامكان التخييل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة
عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها قال
بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذي يتعلق هي به متولدا من الهواء
والادخنة غير متحرق فيحصل لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض

الاشقيا وشقاوة وهمية قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو
في الهواء لا يبقى منه اعتدال وان قرب من النار فيحله لسرعة الى جوهرها
وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل هرا او يتكاثف فينزل بردا
ليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس ليتحفظ عن التبدد ويمنع عن
مازجته وتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليتحفظ
فيه الصور ورطب ليقبل ولكن هذا آخر ما تيسر لنا في شرح هذا
الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم
افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم
الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست
فيه آثار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية
بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق ضلالة هذا مع ما عرانا من العجز
والقصور وانتساب المعظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت
طبيعته على الانصاف واجتنبت بحب الغريزة عن الجور والاعتساف
ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل
والاستكشاف وانه اذا عثر مني على سهو ان يستر لي بذيل التجاوز
والعفو فاني للخطاء لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة
البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح
بحمد الله كاملا لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا
من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه

مشتملا

مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة بتزييفه بعد
النفس ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وليعتد الذهن اطلاعا على
المباحث المشكلة على انى لا ازعم انى قد بلغت الغاية فيما اوردته
كلا فان وجود الفهم لا ينحصر فيما فهمت ومعرفة الحق لا تتقيد بما علمت
فان الحق اوسع من ان يحيط به حد واعظم من ان ينحصر عقد دون عقد
والله اعلم بالصواب الملهم لاولي الالباب انتهى كلام الشارح النحرير المدقق
الفيلسوف اليم الزاخر المتمقام الباهر الزاهر العريف الماهر الذي
قصر عن اداء طرف من جموم مناقبه بيانات الفصحاء وكل عن ذكر
شروة من فضايله السنة مصاقع الخطباء وعجز عن الخوض في لجج علومه
الثاقبة افكار سحار العلماء لا زال صدر الاعاظم الحكماء والافاخم
العرفاء ما دارت الخضراء حول الغبراء قد تم هذا الكتاب بعون الملك الوهاب
عبده احوج الخلايق مير علي رضا ابن اقا مير ابن مير مصطفى الحسيني في يوم الجمعة
في سنه الف ومائتين وثمانيه عشر من هجره النبويه ع ۵۵

قزوين شماره
ش ۱۳۷۱

علم المعقول ملح العلوم من لا يحصل هذا لا علم له لان حقائق العلوم تكشف وبه يظهر
من خفي خلا عنه حكم بعز شأن الله والمنزل وانه نعم هو هذا بلا ريب
وفي الفارسي علم را علم دفتر حديث هر كه خواند غرور او كم حديث عبد [illegible]

[illegible]

سئل الخضر عليه السلام
من اين الى اين وفي اين قال [illegible]
من الطين الى الطين في الطين

معقول [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]